Estudio crítico

Bahya Ben Yose Ibn Paqūda

Joaquín Lomba



Biblioteca Virtual Ignacio Larramendi de Polígrafos

ESTUDIO CRÍTICO FHL

Fecha de la edición digital: 2015
Lugar: Madrid (España)



Conversión a formato electrónico realizada por DIGIBÍS.

Índice

BAHYA BEN YOSE IBN PAQŪDA

JOAQUÍN LOMBA

Catedrático Emérito de la Universidad de Zaragoza

Baḥya ben Yôsef ibn Paqūda[1] es una de las figuras más relevantes y prestigiosas del pensamiento judío en general y español en particular, perfectamente equiparable a las del egipcio Sěʿadyah Ga'on, al malagueño formado y residente en Zaragoza, Ibn Gabirol o al cordobés Maimónides. André Chouraqui, estudioso y traductor al francés de la obra de Ibn Paqūda, *Kitāb al-hidāya ʻila farā'iḍ al qulūb*, *Libro de la guía de los deberes de los corazones,* comúnmente conocida como *Los deberes de los corazones*, comenta así su pensamiento:

> "La influencia del pensamiento de Baḥya Ibn Paqūda es tal, que desbordó rápidamente los círculos intelectuales propios para extenderse a las grandes masas de judíos. Este autor, que, a diferencia de los más célebres teólogos de la Sinagoga (como Maimónides) no levantará jamás contradicción alguna en Israel, este autor conoció el raro privilegio de ser traducido desde comienzos del s. XVII a todas las lenguas habladas en el interior de las comunidades judías: al español, portugués, italiano, judeo-alemán, judeo-árabe, judeo-español (ladino), así como al latín e ingles. *Hobōt ha-lebabōt*, o *Los deberes de los corazones,* llega a ser así la obra de teología sistemática que informó por excelencia la espiritualidad de los judíos piadosos. La historia del camino de su influencia está todavía por escribir[2]."

Y George Vajda, cuyo estudio sobre esta obra, es clásico y fundamental, inicia así su investigación:

> "El libro al que se consagra el presente estudio ha tenido un raro honor, el de llegar a ser, a pesar de su carácter semifilosófico y de naturaleza bastante particular de su inspiración, uno de los libros de piedad más populares del

[1] Tanto en esta introducción como en la traducción de la obra de Ibn Paqūda, la trascripción que he empleado, para las palabras árabes y hebreas es la seguida más o menos habitualmente entre arabistas y hebraístas españoles. Por otro lado, en las palabras árabes he empleado la transcripción literal, no la fonética.

[2] Chouraqui, A., *Introduction aux devoírs des coeurs,* París, 1950, p. LIII.

> judaísmo, traducido no solamente al hebreo, como otras obras de filosofía religiosa del período hispanoárabe, sino incluso a los idiomas hablados por la gran masa de judíos sin cultura hebraica, al judeo-español, portugués, judeo-árabe e yidich. Un libro cuyo resplandor ha sido y continúa siendo tan amplio, bien merecería, por esta sola razón, un detenido estudio. Pero aunque hubiera quedado sepultado en el polvo de las bibliotecas, compensaría con creces el trabajo del investigador que de ellas lo sacara[3]."

Por lo demás, si hay algún caso en que la obra se ha apoderado del autor, es el de éste de *Los deberes de los corazones* con respecto a Ibn Paqūda. Solo a principios de este siglo se ha podido saber con certeza su nombre, el lugar de nacimiento y la fecha aproximada de la composición de su libro, como veremos a continuación.

Y esta obra, de tanta importancia en siglos pasados sigue actualmente teniendo vigencia en las comunidades judías, por ser obra de lectura usual todavía hoy mismo. Es la razón de presentar ahora esta obra entera en español para uso de investigadores del mundo judío e islámico y para aquellos que simplemente se interesen por este tipo de literatura, concretamente española. Pero, antes, importa hacer una introducción como la presente, para encuadrar al autor, Ibn Paqūda y su obra.

1. Nombre, vida y personalidad de Ibn Paqūda

Ante todo, acerca de la primera parte del nombre de nuestro autor, se ha dudado entre tres posibles lecturas y vocalizaciones de la raíz sin vocalizar que se halla en muchos manuscritos, BḤY a saber: Beḥayé, Bahayyē y Baḥya.

Bahayyē o Behay es la que más se aproxima a la dada por Yahuda[4] para el cual debería leerse Bahayyē que querría decir «entre los vivientes» que, según él, sería un plural aramáico enfático con la preposición «b» y que se referiría a los niños supervivientes que nacieron durante alguna epidemia infantil, o, en general, a los que se han librado de una enfermedad muy grave.

---

[3] Vajda, G., *La teología ascética de Baḥya Ibn Paqūda,* Madrid, 1950, p. 3.

[4] Yahuda, A.S.,*Al-hidaja 'ila fara'iḍ al-qulūb des Bachja ibn Yosef ibn Paquda aus andalusien im arabischen Urtext zum ersten Male nach der Oxforder und Pariser Handschrift sowie den Petersburger Fragmenten,* E.J. Brill, Leiden, 1912, p. XVI

Kokozef[5] está de acuerdo con Yahuda, haciéndolo derivar también de Bahayyē, interpretando Paqūda como un tipo *qātōlā* verbal que significaría «vigilante». Vajda, por su parte, subraya que este nombre de Paqūda figura en la literatura musulmana con la forma *Fāqūḍā*.

Esta versión de Bahayyē es propia de los judíos azquenazíes. En cambio, para los sefarditas, transcriben el nombre bajo la forma de Baḥye o Bahie. De este modo el manuscrito más antiguo de la obra de Ibn Paqūda, presenta la forma BḤYH lo que reforzaría la tesis sefardita vocalizándolo como Baḥye[6] de donde los autores portugueses dedujeron que el nombre era Bahiel o Behayel. Por eso Yahuda concluye que BḤYH es simplemente una abreviatura de Behayel[7].

Sin embargo, finalmente, fue Kaufmann[8] el que estableció de una manera definitiva y aceptada por casi todos, la lectura de Baḥya, de acuerdo con la analogía que tiene con Yaḥya (YHYY, YHY). Lo mismo hizo Munk[9] adoptando esta versión generalizada de Baḥya. Con lo cual el nombre completo de nuestro autor es el de Baḥya ben Yosef Ibn Paqūda, con lo que el *ben* primero sería el portador judío de su nombre y el *ibn* segundo obedecería a la arabización de la cultura en que vivió, la del Reino de Taifas de Zaragoza.

En cuanto al lugar de nacimiento de Baḥya ben Yosef Ibn Paqūda no se ha asentado de modo definitivo hasta la actualidad. Se sospechaba que había vivido durante largo tiempo en Zaragoza o tal vez en Córdoba. Pero las razones que apoyan la tesis de que fue natural de Zaragoza, Saraqusṭa en aquellos momentos, y de que pasó toda su vida en ella son definitivas y pueden resumirse de la siguiente manera[10]:

Primera: es frecuente entre los judíos de esta ciudad que se den algunos apellidos con el no frecuente nombre de BḤYY, como, son, por ejemplo: Baḥya ben Mošeh, Baḥya al-Constantini, Baḥya ben ʿAšer y otros. Incluso Zunz, primero, y luego Jellinek, han registrado siete personajes con este nombre tan poco usual, los cuales son todos de esta

---

[5] Kokowzew, “The date of life of Baja ibn Paquda”, en el *Homenaje a Posnanski*, 1927, pp. 13 y ss.

[6] Yahuda, A.S., *Al-hidaja ‘ila fara’id al-qulūb,* op. cit., p. XVI

[7] Yahuda, A.S., *Prolegomena zu einter erstaligen Herausgabe des Kitab al-Hidaya ‘ila fara’id al-qulūb,* Darmstadt, 1904, p. 1.

[8] Kaufmann, D.,*Die Theologie des Bachja Ibn Pakuda*, Viena, 1874, p. 1.

[9] Munk, S., *Melanges de philosophie arabe et juiv e*, Paris, 1859, p. 4828.

[10] Ver Ramos Gil, C., “La patria de Ibn Paquda”, en Sefarad, Madrid, XI, (1951), p. 103-105.

zona[11]. encontró a seis o siete personajes más con este nombre, con lo cual dedujo que su origen solo podía estar en el actual Aragón, diciendo Zunz:

> "Apparet hoc nomem prope sola in Aragpmia quaerendi, esse; quare auctorem libri Chobot ha-Lebabot Cesaraugustae natum esee coniectura assequi licet. Quae coniectura eo confirmatur quod haec urbs seculo XI sedes Judaeorum perfrequens facta est."[12]

Segunda: en el manuscrito de *Los deberes de los corazones* número 5.455 de la Biblioteca Nacional (ejemplar 1340) se lee en el folio 5 v.:

> "Este libro de la ley de la obligación de los corazones lo compuso el sabio Juez R. Byh bar Yôsef ben Paqūda de Zaragoza (Saraqusṭa)"[13].

Tercera: a la vista del contenido de la obra, puede pensarse que está en la línea intelectual que se tenía en Zaragoza durante la época musulmana. En este tiempo hay un florecer filosófico, con unas características tan marcadas y peculiares, de las cuales hablaré más adelante, que pueden encontrarse en la totalidad de las obras producidas en esta época, tanto por musulmanes como por judíos. Ibn Paqūda no se exceptúa de esta línea de pensamiento y su obra encaja perfectamente en la vida intelectual de la Zaragoza islámica de ese siglo[14].

Más dudas hay en torno a las fechas en que vivió y en que compuso su obra. Hay quienes la han llevado hasta el año 1040, como Pinsker. Otros, en cambio, extienden la vida de nuestro autor hasta principios del s. XII, como Yahuda. Pero ha sido Kokowzew[15] quien centró la composición del libro de Ibn Paqūda entre 1080 y 1090, basándose en un texto de Mošeh ben ʿEzra', muerto en 1135, en que se cita a Ibn Paqūda como «de la generación anterior».

---

[11] Jellinek, en el prólogo a la edición del texto hebreo de *Los deberes de los corazones,* Leipzig, 1864, p. VI

[12] *Additamenta ad Datalogum Leipzig,* p. 318. Citado por C. Ramos Gil en su "La patria de Baḥya ibn Paqūda", en *Sefarad,* XI, 1951, p. 103.

[13] Citado también por C. Ramos Gil en su "La patria de Baḥya ibn Paqūda", op. cit. p. 104.

[14] Puede verse, para una contextualización total de Ibn Paqūda en el Reino de Taifas de Zaragoza, tanto en el ámbito musulmán como judíos Lomba, J., *El Ebro: Puente de Europa. Pensamiento musulmán y judío,* Mira Editores, Zaragoza, 2002.

[15] Kokowzew, "The date of life of Baja ibn Paquda", en el *Homenaje a Posnanski,* 1927.

Y nada más se conoce de la personalidad de Ibn Paqūda, salvo que fue *dayyan* o juez de la comunidad judía de Zaragoza lo cual no tiene nada de particular a juzgar por las muy elevadas cualidades morales que manifiesta en su libro, además de la cultura escrituraria, talmúdica y literaria de la que también hace gala.

Se sabe también que tuvo dos sobrenombres: *ha-zaqen* el anciano y *ha-ḥasid*, el moralista. El primero de ellos, posiblemente para distinguirlo de otro Baḥya barcelonés. El segundo, por razones obvias que se desprenden, tanto de su obra como de su oficio de *dayyan*. Por otra parte, puede pensarse con bastante probabilidad que se dedicó a alguna actividad comercial. Así como de Ibn Bāŷŷa, Avempace, zaragozano como él, aunque no supiéramos nada de su vida, se desprendería de sus escritos, que fue médico, por sus continuas alusiones a esta materia. Ibn Paqūda alude constantemente a la vida comercial, a los negocios, compras y ventas, organización del trabajo, préstamos y deudas. Sin embargo, no da pie a concluir con certeza en qué tipo de comercio se desarrolló su vida: alude algunas veces a los metales (plata, oro, hierro hindú o acero), otras a los tejidos y confección, otras al cultivo de los campos. Es sobre todo a la agricultura a la que dedica más comparaciones, historias, ejemplos. No solo eso, sino que, normalmente, saca a relucir a grupos de trabajadores asalariados bastante numerosos y organizados a base de capataces, intendentes, etc. Todo ello hace sospechar que, tal vez, se dedicase a la agricultura y, ello, posiblemente, en forma de gran terrateniente. Por otra parte, conoce muy bien, al parecer, el mundo comercial y de las transacciones. Con lo cual se puede imaginar que parte de su trabajo lo desarrollaría en la ciudad en la que vivió.

Sin embargo, a propósito de las alusiones que hace, es de notar la gran cultura que Ibn Paqūda poseyó y las numerosas lecturas que demuestra haber hecho: las historias que cuenta provenientes de las más variadas fuentes, como veremos, los conocimientos científicos, sobre todo médicos, de que echa mano etc., sin contar con los tratados de teología, ascética, mística y filosofía, tanto árabe como judía.

2. LA OBRA DE IBN PAQŪDA.

En primer lugar se habla de un pequeño tratado que compuso con el título de *Maʿānī al-nafs* o *Ideas sobre el alma* que fue traducido al hebreo con el nombre de *Torah ha-nefes*. La obra fue editada en hebreo por Broydé en Paris en 1896[16]. Goldziher, publicó en

[16] *Les réflexions sur l'ame par Bhya ben Joseph ibn Pakouda, traduits de l'arabe en hebreu,* Editado por Broydé I, Paris, 1896.

1907 el texto árabe[17]. Sin embargo, algunos dudan de la autoría real de Ibn Paqūda, como es el caso de Umberto Cassuto, lo cual es hoy generalmente admitido[18]. De hecho, ni en *Los deberes de los corazones* se alude, en absoluto, a esta obra ni en el tratado sobre el alma se hace indicación alguna a la primera. Por otra parte, la temática y estilo de ambos libros son tan diferentes y heterogéneas que hacen difícil pensar en un autor común a los dos.

Se trata, en cualquier caso, en *Maʿānī al-nafs,* de una obra profundamente influida por el platonismo y neoplatonismo del momento, con algún que otro elemento aristotélico. En ella se cita, por ejemplo, a Nissim ben Yaʿqoḅ de Kairawan, ilustre talmudista de tendencia muʿtazilí, y al gramático zaragozano Ibn Ŷanāḥ a quien, además, refuta. Ibn Paqūda, o quien sea su autor, intenta armonizar e identificar la sabiduría de los antiguos filósofos con la Biblia.

Ibn Paqūda se puede pensar que fue también poeta, al componer en verso el final de su obra *Los deberes de los corazones,* y que fueron traducidas parcialmente por Millás Vallicrosa[19].

Y, por fin, su obra fundamental es el *Kitāb al-hidāyā ilà farā'iḍ al-qulūb*, *Libro de la dirección de los deberes de los corazones*, conocida normalmente, tal como lo hacemos aquí, como *Los deberes de los corazones.*

Esta obra, compuesta originariamente en árabe, tal vez hacia 1080 aproximadamente, fue traducida al hebreo por Yĕhudah ibn Tibbon entre 1161 y 1180 (por tanto, más o menos un siglo después de que Ibn Paqūda la escribiese) y por Yosef Qimhī, en el Sudeste Francés, con el título de *Sefer hobot ha-lebabot*. El texto árabe de *Los deberes de los corazones* más al uso es la edición crítica de Yahuda, publicada en Leiden en 1912[20]. Y en la versión hebrea de Ibn Tibbon, la de Moses Hyamson en Jerusalén, en 1970[21].

---

17 *Kitāb Maʿānī al-nafs. Buch vom Wesen der Seele*, Editada por Goldziher, I, Berlin, 1907. Esta edición está hecha en árabe pero con caracteres hebreos.

18 Cassuto, U., *Storia della letteratura ebraica postbibliba*, Firenze, 1938.

19 Millás Vallicrosa, *La poesía sagrada hebráicoespañola*, Madrid, 1940, p. 225-227.

20 Yahuda, *Al-hidaja 'ila fara'id al-qulūb*, op. cit.

21 Hyamson, M., *Duties of the Heart by Bachya ben Joseph ibn Paquda, traslated from the Arabic into Hebrew by Jehuda ibn Tibbo,* Feldheim Publishers, Jerusalem-New York, 1970.

El árabe *de Los deberes de los corazones* es un árabe rico, perfectamente manejado, aunque con algunas peculiaridades propias de los autores judíos árabo-parlantes. Su estilo es absolutamente correcto y aun marcadamente elegante, pues incluso emplea, a veces, el registro de la prosa poética. Como subraya Yahudah en su estudio introductorio al texto: el libro, por su estilo y lenguaje, es un libro auténticamente árabe, dirigido al mundo de eruditos árabes y judíos arabo-parlantes, razón por la cual el islam ha procurado siempre incorporar esta obra a su acerbo cultural. Los pasajes de la Biblia están todos en hebreo, así como las citas del Talmud y de la Mišnâh y algunos nombres técnicos, tanto de la Sagrada Escritura como de la tradición judía. Lo que únicamente está en hebreo, en su integridad, son los diez versos acrósticoticos finales del libro en que iniciándolos con su nombre resume el total de la obra. Y el apéndice de la obra, que son dos largas oraciones tituladas: *Tôkeḥâh* (Reprensión) y *Baqqâšâh* (Súplica) dedicadas a quienes no saben orar.

Y, sin embargo, la figura y la obra de Ibn Paqūda apenas si es conocida en nuestro país. Respecto a estudios, solo existen los publicados en artículos de revista, como son, por ejemplo, los de Millás Vallicrosa[22], Elías de Tejada[23] o Carlos Ramos Gil[24]. Y fuera de nuestro país, aparte de los ya citados de George Vajda, André Chouraqui, y las de Yahuda,[25] Kaufmann[26], otros que aparecen en la Bibliografía. A todos ellos hay que añadir algunos capítulos de historias generales del pensamiento judío dedicados a nuestro autor, como es el caso de Millás Vallicrosa[27], David Gonzalo Maeso[28], Angel Saénz Badillos[29], Colet Sirat[30] y diversas enciclopedias[31]. Fuera de España, en cambio,

---

[22] Millás Vallicrosa, J.M., *La poesía sagrada hebráico-española*, Madrid, 1940, p. 225-227.

[23] Elías de Tejada, F., *"Las doctrinas políticas de Baḥya ben Yosef ibn Paquda"*, en *Sefarad,* VIII, p. 23-47.

[24] Ramos Gil, C., Ramos Gil, C., "Baḥya Ibn Paqūda. El puro amor divino," en Miscelánea de Estudios Arabes y Hebreos, Granada, 1952, p. 9-7; "Algunos aspectos de la personalidad y de la obra del judío zaragozano Baḥya Ben Yosef Ibn Paquda", en Archivo de Filología Aragonesa, III (1950), p. 129-180.

[25] Yahuda, A.S., *Prolegomena zu einer erstmaligen Herausgabe des Kitāb Al-hidaja 'ila fara'iḍ al-qulūb* op. cit., y la edición árabe del texto con un extenso estudio introductorio del mismo autor: *Al-hidaja 'ila fara'iḍ al-qulūb,* op. cit.

[26] Kaufmann, D., *Die Theologie des Bachja Ibn Pakuda*, Viena, 1874.

[27] Millás Vallicrosa, J.M., *Literatura Hebraico española,* Barcelona, 1967, p. 67 y ss.

[28] Maeso, D., *Manual de Historia de la Literatura Hebrea,* op. cit. *El tema del amor en los poetas hebraico-españoles medievales,* Granada, 1971, pp. 483.

[29] Sáenz Badillos, A., *Literatura Hebrea en la España Medieval,* UNED, Madrid, 1991, pp. 123-124.

Ibn Paqūda ha sido objeto de numerosas investigaciones, entre las que destacan las ya citadas de George Vajda, André Chouraqui, y las de Yahuda, Kaufmann, entre otros.

Y en cuanto al conocimiento que se pueda tener en lengua castellana de su obra fundamental, *Los deberes de los corazones*, hay que decir que es escaso. Si ha sido traducida, como acabamos de ver, a todos los idiomas más importantes del mundo, en castellano solo tenemos la versión de Tsaddik ben Yôsef Formone publicada en 1610 y 1713 en Amsterdam y Venecia respectivamente, la cual, parece ser que yace en los anaqueles ignotos de algunas bibliotecas que no ha habido forma de encontrarlos hasta ahora, pero que los citan algunos de los autores antes nombrados.

Fuera de esto, se tiene la traducción del último capítulo de la obra, dedicado al amor a Dios, hecha por Carlos Ramos Gil en 1952 y publicada en Granada, y la hecha por mí, del Prefacio[32], como avance de la presente versión, publicada en 1987, en Zaragoza. Finalmente, Millás Vallicrosa tradujo al castellano parte de las oraciones finales con que se cierran *Los deberes de los corazones*[33] y Ramos Gil vertió también al español el capítulo décimo del libro sobre el amor de Dios[34]. Pero todo esto solo representa una mínima parte de la obra total. Únicamente existe la versión al español de León Dujovne, hecha en Argentina, en 1958. Un avance necesario y bien hecho, solo que se basa en las versiones hebreas solamente, echando mano de la francesa en ocasiones y no en la árabe original, además de omitir las largas oraciones finales, aparte de algunos defectos de traducción [35].

Finalmente, presento mi traducción de esta obra, compuesta, como he dicho, originariamente en árabe hacia 1080 y que fue traducida al hebreo por Yehûdah ibn Tibbon entre 1161 y 1180 (un siglo después de que Ibn Paqūda la escribiese), con el

---

[30] Sirat, C., *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages,* Cambridge, 1985; *la philosophie juive médiévale en terre d´Islam,* Paris, 1988.

[31] *Encyclopaedia Judaica,* Jersualén, 1971, v. VIII, p. 358; *Enciclopedia judaica castellana,* México D.F., 1948.

[32] Lomba, J., "Prefacio de «Los deberes de los corazones» de Ibn Paqūda", en *Turiaso,* VII, 1987, pp 197-223.

[33] Millás Vallicrosa, *La poesía sagrada hebráicoespañola,* op. cit. p.225-228.

[34] Ramos Gil, C.,*Baḥya Ibn Paqūda. El puro amor divino,* en Miscelánea de Estudios Árabes y Hebreos, Granada, 1952, p. 9-76.

[35] *Bejaye ibn Pakuda. Doctrina de los deberes de los corazones,* Traducción de León Dujovne, Ed. Sigal, Buenos Aires, 1958, 367 páginas.

título de *Sefer hobot ha-lebabot*. El texto árabe de *Los deberes de los corazones* más al uso es la edición crítica de Yahuda, publicada en Leiden en 1912[36]. Y en la versión hebrea de Ibn Tibbon, la de Moses Hyamson en Jerusalén, en 1970[37]. Pues bien, mi versión está hecha sobre el original árabe, completado con el hebreo de Ibn Tibbon.

3. AMBIENTE INTELECTUAL DE LA PATRIA DE IBN PAQŪDA.

3.1. Saraqusṭa islámica.

Zaragoza, Saraqusṭa, la patria y residencia de Ibn Paqūda, era la capital y centro político de una zona del nordeste peninsular que vio, a través de varios siglos, un florecimiento cultural excepcional, tanto por la parte musulmana como por la judía.

La ciudad de Zaragoza, había sido conquistada en el verano del año 714 por Mūsà ibn Nuṣayr y en ella se habían asentado principal y fundamentalmente musulmanes de origen árabe yemení, a cuya descendencia pertenecerían luego las dos grandes dinastías que veremos habrían de gobernar el Reino de Taifas de Zaragoza, los hūdíes y los tuŷibíes[38]. Junto a estos árabes yemeníes, se unieron pequeños grupos beréberes, concretamente de la tribu de los Sinhāŷa, entre otros.

No es cuestión de entrar en detalles histórico-políticos de los cuatro siglos islámicos de la zona. Pero, a modo de resumen, pueden distinguirse tres etapas claramente diferenciadas. La primera va desde el 714 en que se hace musulmana, hasta 1018. Durante este período, la Frontera Superior y su capital Saraqusṭa, constituye una provincia dependiente de Córdoba, la cual, por su parte, desde el 711 fue una provincia satélite del califato omeya de Damasco y desde el 756, un emirato regido por omeyas que habían huido del recién instalado califato ʿabbāsí de Bagdad del cual, teóricamente dependían, aunque en realidad estaban enfrentados a él. En 929, con ʿAbd-al-Raḥmān III, se constituye en un califato autónomo, independiente del oriental. Su extensión era grande y fue variando conforme avanzaban los ejércitos cristianos. Pero, en realidad y

---

[36] Yahuda, *Al-hidaja ʻila fara'id al-qulūb*, op. cit.

[37] Hyamson, M., *Duties of the Heart by Bachya ben Joseph ibn Paquda*, op. cit.

[38] Para todo este apartado me remito a las siguientes obras de carácter general que ayudarán a entender este riquísimo período de la Zaragoza y Aragón musulmán: Afif Turk, *El Reino de Zaragoza en el siglo XI de Cristo (V de la Hégira)*, Madrid, 1978, Viguera, M.J., *Aragón musulmán*, Zaragoza, 1981; *Historia de Aragón*, (vol. 3), publicada por Guara Editorial en Zaragoza en 1985. Igualmente pueden consultarse mis dos libros; L*a filosofía islámica en Zaragoza* y *La filosofía judía en Zaragoza*, publicados por la Diputación General de Aragón en Zaragoza, en 1987 (segunda edición, 1991) y 1988 respectivamente.

en términos generales, abarcaba las siguientes provincias: Lérida, Barbiṭāniya (entre los ríos Alcanadre y Cinca, y con capital en Barbastro), Huesca, Tudela, Zaragoza, a las cuales se podrían añadir, según las épocas: las provincias de Tortosa, Tarragona, Calatayud y Bārūšā (seguramente correspondiente al río Piedra). La provincia de Zaragoza tenía, a su vez, varios distritos que ocupaban el valle del Ebro entre Cabañas y Caspe, así como la cuenca sur de este río. Por otro lado, la Frontera Superior, según las mismas fuentes, contendría catorce importantes ciudades, a saber: la capital Saraqusṭa o Zaragoza, Huesca, Lérida, Tortosa, Tudela, Pallars, Barcelona, Gerona, Ampurias, Pamplona, Oca, Calahorra, Tarazona, Amaya.

La segunda etapa de la Frontera Superior y de su capital Saraqusṭa comienza en 1018, cuando, tras la crisis del Califato que acabaría con la disolución del mismo, se proclama Reino Independiente. Es el momento de los *Mulūk al-tawā'if*, o Reinos de Taifas en que desmembra al-Andalus, siendo uno de los más importantes éste de Zaragoza, la cual abarcaba más o menos los mismos territorios que tenía cuando era Frontera Superior, llegándose a expandir incluso hasta Valencia.

El trono de la Taifa zaragozana es ocupado por dos dinastías: la primera, que reina de 1018 hasta 1038, la de los Tuŷibíes; la segunda, que ocupa el poder de 1038 a 1110, la de los Banū Hūd o hūdíes, a la cual pertenece al-Muqtadir, constructor del palacio de la Aljafería. Dentro de toda la historia islámica de Zaragoza y su entorno, la de mayor apogeo en todos los sentidos es la que corresponde al gobierno de los últimos tuŷibíes y de los Banū Hūd.

Es de notar, a propósito de este auge que tuvo el Reino de Taifas de Zaragoza, y ello es muy importante para encuadrar la figura de Ibn Paqūda y de otros muchos judíos que éstos disfrutaron del favor de varios monarcas tuŷibíes y hūdíes, los cuales los nombraron, incluso, para cargos de gran responsabilidad del gobierno. Es el caso del último monarca tuŷibí, al-Munḏir II, que tuvo como primer ministro a Yequtiel ibn Isḥāq, y de los tres primeros hūdíes, al-Muqtadir, al-Mu'tamin y al-Mustaʿin, que tuvieron en el mismo cargo a otro judío (en este caso, converso al islam, pero en resumidas cuentas de origen judío), Abū Faḍl ibn Ḥasday. Ambos ministros, además de gozar de un gran poder, hicieron de ilustres mecenas, siendo ellos mismos eminentes científicos, como es el caso del segundo de ellos, del cual dice Saʿīd al-Andalusí:

> "pertenece a una familia de judíos andalusíes descendientes del profeta Moisés y reside en Zaragoza. Este sabio ha estudiado las ciencias según la razón y ha logrado una gran sabiduría en diversas ramas del saber, según los mejores métodos. Domina totalmente la lengua y tiene un conocimiento profundo de la poesía y de la retórica árabes. Es muy destacado en

> Aritmética, Geometría y Astronomía, habiendo comprendido muy bien la teoría musical[39].”

Esta asimilación de lo judío dentro de lo musulmán, y a la inversa, el protagonismo que los judíos tuvieron en territorio islámico, se debía, en el fondo, a un hecho, a saber: cristianos y judíos que vivían en territorio dominado por el islam, o bien se convertían a la nueva fe, en cuyo caso se les llamaba *muladíes,* o si no la aceptaban, pero acataban las leyes vigentes del nuevo Estado constituido, recibían la condición de *ḏimmíes,* o «protegidos», es decir, que tras pagar unos especiales impuestos, podían practicar libremente su propia religión. Pero en el caso de la Frontera Superior y del posterior Reino de Taifas de Zaragoza, esta compenetración entre musulmanes y judíos fue tan relevante que, aparte de los hechos citados, cuando los cristianos conquistaron el territorio, los judíos prosiguieron la ciencia, filosofía y cultura árabes anteriores. En realidad, los vencidos no eran ellos sino los musulmanes. Los judíos siguieron libremente hasta 1492 en que fueron expulsados. Pero mientras, gozaron incluso de la protección de los reyes cristianos, si bien es verdad que con altibajos y de acuerdo con las conveniencias y pragmatismo de los monarcas.

Por fin, la tercera época musulmana es la del dominio de los almorávides. Estos habían venido a al-Andalus, del Norte de Afrecha, a petición de los musulmanes españoles más estrictos y ortodoxos que no veían con buenos ojos ni la fragmentación autonómica del Islam andalusí en forma de reinos de Taifas, ni la relajación de costumbres y de religión que esto comportaba. Así, los almorávides ocuparon Zaragoza en 1110, suprimiendo la monarquía taifal e independencia política y poniendo como gobernador a Ibn al-Ḥaŷŷ. El último gobernador almorávid, Ibn Tifilwīt, es el que entregó Zaragoza a los cristianos el 11 de Diciembre de 1118.

Algo que salta a la vista, a lo largo de todos estos siglos, es la fuerte conciencia que la Frontera Superior y Zaragoza tienen de su propia idiosincrasia y características culturales, religiosas y políticas, que la hacen sentirse distinta del resto de al-Andalus e incluso superior. Tanto, que, desde el primer momento, toda la zona y su capital, luchan por independizarse de uno u otro modo del poder central de Córdoba. El propio califa

[39] Saʽīd al-Andalusí, *Kitāb tabaqāt al-umam.* Traducción de Eloísa Llavero, con el título de *Historia de la filosofía y de las ciencias o libro de las categorías de las naciones*, Ed. Trotta, Madrid, 2000, m. 205. En adelante, lo citaré como Saʽīd, *Tabaqāt al-umam,* dando la numeración del margen referida al texto original y que reproduce la traductora.

ʿAbd al-Raḥmān III tuvo que venir a Zaragoza en el 937 a sofocar una rebelión capitaneada por el gobernador tuŷibí de la capital, Muḥammad.

Por otro lado, todo el afán de los gobernadores y reyes zaragozanos, fue el de construir una política abierta al Mediterráneo y Oriente, más que hacia el Sur de la Península o Norte del Magreb. El resultado es que no se registra ningún movimiento emigratorio ni viajes científicos ni culturales de Zaragoza al Sur de al-Andalus a lo largo de todos estos siglos. Zaragoza se había desentendido de Córdoba, en este sentido, y todos sus contactos, por el contrario, eran con Oriente, a saber: con la parte del mundo más culta, intelectual y avanzada del momento. Así, sabemos de numerosos zaragozanos que viajaron a Bagdad, Egipto, La Meca, para estudiar teología, derecho, filosofía, medicina, matemáticas, astronomía, trayéndose, a la vuelta, numerosos libros.

3.2. La comunidad judía de la Zaragoza islámica.

Dentro de este entorno islámico, el oficial y dominante, la comunidad judía de la ciudad tuvo una importancia y vigor muy especiales, por encima del resto de las comunidades judías de al-Andalus, tal como acabo de indicar.

Con motivo de la caída del califato de Córdoba y del advenimiento al poder de Almanzor, la situación política y social del sur de al-Andalus y de Córdoba se hace insoportable. La guerra civil, o *fitna*, que surge, las luchas por el poder, la persecución de todos los intelectuales (Almanzor se había apoyado en un clero enemigo de todo tipo de ciencia y de filosofía) hicieron de Córdoba un lugar sumamente incómodo y peligroso, en especial para aquellos que se ocupaban de la vida intelectual. En consecuencia, surgió un fuerte movimiento emigratorio entre los musulmanes, en el que multitud de estudiosos huyeron a lugares más tranquilos y tolerantes. Uno de ellos fue Zaragoza y su Taifa, que ofrecía una serie de garantías de paz, prosperidad material, cultural y tolerancia, verdaderamente modélicas.

Pero no sólo fueron los intelectuales musulmanes sino también los judíos los que eligieron Zaragoza como lugar seguro de refugio y como centro de cultura superior donde podrían desarrollar su actividad científica, literaria y filosófica. Ya he indicado antes la aceptación y protección que tuvieron los judíos ante las cortes taifales, aparte de la ya mencionada situación legal de cristianos y musulmanes en el mundo musulmán como *dimmíes*, «protegidos».

Consecuencia de todo lo cual es que, ya desde el gobierno de al-Munḏir II y de su ministro Yequtiel, empezaron a emigrar judíos a la Marca Superior. De este modo vino de Málaga a Zaragoza la familia entera del judío Ibn Gabirol, cuando éste contaba solo,

probablemente, dos o tres años. Y aquí recibió su formación escribiendo en esta ciudad la mayor parte de sus obras, a excepción, tal vez, de *La fuente de la vida*.

Junto a Ibn Gabirol, hay que decir que Zaragoza, su Frontera Superior y su Taifa fueron la sede o lugar de nacimiento de personas tan ilustres como el gramático cordobés Marwān ibn Ŷanāḥ (985-mediados del s. XI) al cual alude el propio Ibn Paqūda; el filósofo zaragozano Menaḥem ibn al-Fawwāl, contemporáneo del anterior; el poeta cordobés, también contemporáneo y amigo de los anteriores, Mošeh ibn Chicatella; el gramático y poeta zaragozano Ibn al-Tabbān; los filósofos y científicos tudelanos Yehûda ha-Levi (1075-1161), autor de la importante obra *Kuzari*, y Abraham ben ʽEzra' (1089-1167) que fue uno de los propagadores por Europa de la gran ciencia islámica de al-Andalus; el oscense converso al cristianismo Mošeh Sefardí o Pedro Alfonso, autor de la *Disciplina clericalis* y del *Dialogus contra iudaeos*, aparte de numerosas obras científicas, matemáticas y astronómicas que también propagó por la Europa cristiana. Y, por supuesto, a este ilustre elenco de intelectuales, a los cuales se podrían añadir muchos más, pertenece, junto a la gran figura de Ibn Gabirol, la de nuestro autor Ibn Paqūda, con todos los honores que la historia universal le debe.

En cuanto a la importancia de las juderías andalusíes y luego, españolas, las más importantes, además de la de Toledo y Burgos, fueron las de Zaragoza, Huesca, Tudela, Lérida, Barcelona, Tarragona y Gerona. Pero tras el pogromo de 1291, en que se arrasaron todas las aljamas catalanas, salvándose las del actual Aragón, por hallarse entonces los Reyes en la ciudad de Zaragoza, el protagonismo judío pasó a las comunidades de Zaragoza, Huesca, Tudela, Barbastro, Jaca, Daroca, entre otras. Pero todo ello pertenece a una época posterior a Ibn Paqūda. Sin embargo, no ha sido en vano hacer este recorrido para percatarnos de la importancia de la cultura judía en la tierra que vio nacer y en que vivió Ibn Paqūda.

Conviene que se dibujen ahora, aunque sea a grandes rasgos, los caracteres fundamentales que cualifican de una manera especial a la Frontera Superior y al Reino de Taifas de Zaragoza, sobre todo en lo que a su espíritu y cultura afecta. Es importante este diseño, por cuanto que el autor que nos ocupa, Ibn Paqūda, y su obra, *Los deberes de los corazones,* están por completo penetrados de esta manera de ser intelectual de la zona. Es que la comunidad judía, conservando íntegra su fe y sus costumbres religiosas, vivió, como vengo diciendo, en plenitud el ambiente cultural, filosófico y científico del entorno político en que vivieron, el árabe. Es algo similar a lo que ocurrirá luego con

otros judíos insertos en culturas modernas, como por ejemplo Spinoza[40], al cual, manteniendo íntegra su fe, se le puede incluir de pleno derecho dentro del racionalismo cartesiano, malebranchiano o leibniziano, puesto que perteneció por completo a la cultura europea del s. XVII. Una cuestión es el mundo de las creencias religiosas, y otra la manera, la cultura, la forma intelectual cómo esa fe se vive en cada momento histórico, en cada área cultural de la humanidad. Por eso, si bien el Islam y el judaísmo constituyen dos formas religiosas diferentes de ver al hombre, al mundo y a Dios, sin embargo, las estructuras filosóficas y científicas árabes del Islam fueron las imperantes y, por ello, nada tiene de particular que tanto musulmanes como judíos respondiesen a sus respectivas exigencias religiosas, con categorías filosóficas, culturales, científicas, intelectuales idénticas o muy similares.

4. Caracteres de la cultura árabe de la Marca Superior y Reino de Taifas de Zaragoza.

Al-Andalus, en general, se caracterizó por su marcado sentido de la ortodoxia islámica y religiosa, profesando teológicamente el *aš῾arismo* y jurídicamente el *mālikismo*. Zaragoza no fue una excepción, sino todo lo contrario[41]. En efecto, por un lado, los orígenes yemeníes de sus primeros ocupantes y la predicación de los dos grandes santones árabes, (de los cinco que vinieron a la Península) discípulos de los compañeros del Profeta: uno fue Ḥanas- al-Ṣan‘ānī (muerto en olor de santidad en Zaragoza en 718-719), el cual estuvo en la rendición y pacto de sumisión de Pamplona, mandó edificar la mezquita de Zaragoza (sita en la actual catedral de La Seo) y fue venerado como patrono de esta ciudad. El otro se llamaba ῾Alī ibn Rabāḥ muerto también en Zaragoza entre 732-735, siendo ambos enterrados en las afueras de la ciudad, entre la muralla y Santa María de las Santas Masas, hoy la Iglesia de Santa Engracia, en unas tumbas que fueron luego objeto de veneración de los fieles musulmanes. Incluso a Zaragoza se le llamó «la ciudad blanca», según los musulmanes, por el resplandor que emanaba de las sepulturas de estos dos santones. De ahí la larga saga de estudiosos de la Revelación y de la Tradición, de hombres de una intensa vida espiritual que se registran en la ciudad de Zaragoza, uno de cuyos frutos sería, seguramente, Ibn Paqūda[42].

---

[40] Lomba, J., “La presencia del pensamiento judío hispano en la ética de Spinoza”, en *Convivium*, Segunda serie, 14 (2001), pp. 86-112.

[41] Epalza, M., «El Islam Aragonés, un Islam de Frontera», en *Turiaso*, VII (1987), pp. 11-21.

[42] Ver Lomba, J., “Espiritualidad en la Zaragoza musulmana medieval”, en *Aragonia Sacra*, X (1995), pp. 149-168.

Por otro lado, el carácter fronterizo de su situación, hacía que los espíritus estuvieran más forjados en la fe auténtica y en la defensa del Islam, de acuerdo con aquellos textos coránicos que dicen:

> "Quienes emigraron, quienes salieron de sus casas, quienes fueron importunados en mi senda, quienes combatieron y fueron matados, a éstos les perdonaré sus malas acciones y los introduciré en unos jardines por los cuales corren los ríos"[43]

> "Quienes creen, han emigrado y combaten en la senda de Dios con sus riquezas y sus personas, tendrán mayor rango junto a Dios. Estos son los triunfadores. Su Señor les albricia misericordia y satisfacción procedentes de él; tendrán jardines en que habrá bienes permanentes, vivirán siempre, eternamente, en ellos. Dios tiene una gran recompensa[44]."

Lo cual no indica ningún espíritu belicista, militar, sino simplemente de arraigamiento de la fe y conciencia de la religión que se profesaba. No implica espíritu hostil hacia el mundo cristiano, porque, por el contrario, hubo una gran comunicación, permeabilidad y contacto con la Europa transpirenáica, como veremos. Lo cual estuvo favorecido por el contacto inmediato, sin tierra de nadie que estuviese por en medio, de la cultura y territorios musulmanes con los cristianos. Cosa que no ocurría en las otras dos Fronteras, al oeste de la Superior, la Media y la Inferior.

Igualmente favoreció el auge cultural y permeabilidad intelectual, la apertura que la Frontera Superior y el Reino de Taifas de Zaragoza tenía con Oriente. El resto de al-Andalus no tenía más salida que, o los Reinos cristianos o el mar Atlántico infinito, insondable y yermo de cultura. El Reino de Taifas de Zaragoza, en cambio, estaba abierto al Mediterráneo, por los puertos de Tortosa, Valencia, Denia, desde los cuales partían las peregrinaciones rituales a la Meca, las cuales eran el cauce de un intenso ir y venir de sabios y libros de Oriente a al-Andalus y a la inversa. El enriquecimiento cultural estaba servido, como tendremos ocasión de ver.

Únase a todo lo dicho, la riqueza de su suelo regado por el Ebro y sus afluentes que eran la envidia de los inmensos páramos de muchas zonas de al-Andalus.

---

[43] Corán, 3, 195

[44] Corán, 9, 20-22

Todos estos hechos imprimieron en el Islam zaragozano una mayor tolerancia y apertura de miras que en el Sur de al-Andalus: el contacto con reinos que profesaban otra religión, la cristiana, el estar al tanto de los movimientos más punteros de la teología, del derecho, de la ciencia y filosofía orientales, el afán de imitación de los grandes monarcas orientales de origen árabe, hicieron que, en Zaragoza, la apertura intelectual, social y política fuera mayor. En la Frontera Superior y posterior Reino de Taifas, la ortodoxia no produjo fanáticos políticos o religiosos que quemasen bibliotecas o persiguiesen a muerte a filósofos o científicos, como ocurrió en otras partes de la Península. Todo lo contrario: durante la época islámica, Zaragoza, como se acaba de ver, constituyó un modelo de acogida de intelectuales, libros, nuevas ideas que venían a enriquecer el serio y profundo arsenal religioso en que estaban empapados. Por otro lado, la permeabilidad que había entre las comunidades musulmana y judía explica el intenso intercambio de ideas entre ambas, sin que ello disminuyera, en absoluto, la profundidad, seriedad y fuerza con que se vivían las respectivas religiones judaica y musulmana.

Prueba de lo dicho es el propio Ibn Paqūda: su obra no es sino un intento esforzado y extremo de llevar la vida religiosa hasta sus últimas consecuencias de interioridad, racionalidad y asimilación personal, alejándola, como veremos, de la mera repetición mimética y ciega de puros actos culturales externos y superficiales. Para Ibn Paqūda la religión es algo mucho más profundo, íntimo y secreto que un simple recetario litúrgico de actos externos. Pero esta seriedad en su forma de llevar a la práctica la Ley de Moisés no le impide echar mano de la ascética, mística, literatura, filosofía e incluso terminología religiosa islámica, griega, incluso cristiana y de cualquier otra fuente para él válida.

Ahora bien, si nos ceñimos al ámbito intelectual, dentro del cual hay que encuadrar a Ibn Paqūda y su libro, podemos decir que la primera característica de la cultura de la Frontera Superior y de la Taifa de Zaragoza es su marcada tendencia al racionalismo. Racionalismo como actitud ante los problemas religiosos y morales, y racionalismo, también, científico, concretado, de modo muy especial, en la medicina, astronomía, matemática y lógica-gramática. No es el lugar de hacer un listado, que sería interminable, de personajes ilustres, tanto musulmanes como judíos, que llenan la historia de la Marca Superior desde el siglo IX al XI. Solo quiero subrayar el hecho de que, curiosamente, el primer pensador propiamente tal de al-Andalus fue el zaragozano Ibn Fatḥūn al-Ḥimār (s. X) que, experto en matemáticas, lógica y gramática, escribió dos libros hoy perdidos, *Šaŷarat al-ḥikma*, *El árbol de la sabiduría*, que era una introducción a todas las ciencias filosóficas, y otro de título desconocido en el cual presentaba una catalogación del saber. El segundo filósofo andalusí, del cual sí que se

conserva su obra, no es de Zaragoza pero pasó en ella la mayor parte de su vida recibiendo en esta ciudad toda su formación. Se trata del judío malagueño Ibn Gabirol el cual, como veremos, compuso el primer tratado de ética racionalista *La corrección de los caracteres*. Y, por fin, el zaragozano Ibn Bāŷŷa, Avempace, el primer comentador de Aristóteles en Occidente, predecesor y preámbulo necesario de Averroes.

En cuanto a Ibn Paqūda, veremos que el libro de *Los deberes de los corazones* encaja en esta línea racionalista. Precisamente todo el esfuerzo del autor es el dejar bien claro que la religión mosaica se fundamenta en tres pilares: la Razón, la Biblia y la Tradición. Bien entendido que la Razón es la pieza angular puesto que la revelación divina y lo transmitido por los antepasados es siempre y fundamentalmente racional. Se trata de una razón lógica, deductiva, científica, argumental, la cual se encargará de interiorizar la vida religiosa, arrancándola de la dependencia del mero culto externo. La razón, ubicada en el corazón, será el símbolo primero de la vida interior e íntima del hombre. Por lo demás, en el mismo texto de Ibn Paqūda, son frecuentes alabanzas que hace de la ciencia, de la razón y de los procedimientos lógicos.

La segunda característica por sorprendente que parezca (una vez que hemos visto el racionalismo), es el misticismo. La razón se establece con toda nitidez a la hora de desarrollar las ciencias y la lógica. Pero hay un límite a partir del cual de nada sirve ya la razón, la lógica y en donde hay que poner en marcha los registros místicos, suprarracionales. Con ello, se constituye un modelo original de filosofía (que ya se había dado en Oriente), en que se unen la dimensión racional del hombre con la vertiente mística del mismo. El ser humano ya no es solo «animal racional» sino otras muchas más cosas que le sobrepasan y que encierran poderes ocultos dentro de la naturaleza humana para ponerlo en contacto con el orden divino. La filosofía, así, ya no es un saber solo estrictamente racional, sino también, y sobre todo, místico, intuitivo, metarracional. En esta mezcla de racionalismo y misticismo entran todos los autores musulmanes y judíos que militan en Zaragoza desde Avempace hasta Ibn Paqūda, pasando por Ibn Gabirol.

La dimensión mística de la zona proviene, a mi entender, de tres fuentes, dos de las cuales tienen mucho que ver con *Los deberes de los corazones* de Ibn Paqūda, a saber: primero, de la introducción en Zaragoza, en 1060, por medio del médico al-Kirmānī, de las *Rasā'il ijwān al-ṣafā'*, o *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza* (conocidas con anterioridad en al-Andalus por medio de un resumen hecho por al-Maŷritī), que

transmitirán el misticismo propio[45] al que pertenecen las *Rasā'il*. Segundo, la enseñanza en Zaragoza, desde 1102, aproximadamente, del místico sufí Ibn al-ʿArīf, posterior, por consiguiente, a la obra de Ibn Paqūda, y por fin, en tercer lugar, una vía difusa, difícil de precisar pero realmente presente, por la que el ṣufismo entró en la Frontera Superior y en la Taifa, con anterioridad al magisterio de Ibn al-ʿArīf. Esta tercera vía se impone, porque la realidad es que hacia 1080, año en que nació Ibn al-ʿArīf, Ibn Paqūda compone *Los deberes de los corazones* que registra, sin duda alguna la lectura previa de las *Rasā'il ijwān al-safā*, pero que demuestra, sobre todo, un amplio conocimiento y aprovechamiento máximo del ṣufismo. Ahora bien, este ṣufismo que asimila Ibn Paqūda es fundamentalmente oriental, sin aparecer rastros claros del ṣufismo masarrí, al modo del de Ibn al-ʿArīf. Por todo lo cual, esta tercera vía difusa imprecisa, tuvo que ser anterior en el tiempo, incluso previa a la llegada de la *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza*. Y, por supuesto, no parece que el origen estuviera en el sur de al-Andalus, concretamente en el masarrismo, sino en Oriente. Lo cual no quita que, luego, tras la inmigración a propósito de la *fitna*, y tras la enseñanza de Ibn al-ʿArīf, se perfeccionase el ṣufismo de la de la Frontera y Taifa zaragozana.

La tercera característica del pensamiento de la Frontera Superior y Reino de Taifas zaragozano es el sentido práctico y eticista. Ningún autor se queda en la pura teoría de la consideración del cosmos. La sabiduría, *ḥikma*, la filosofía, *falsafa*, consisten, en el sentido más ranciamente islámico, en la unión del saber teórico y del saber práctico, de la ciencia y de la moral. Todos, absolutamente todos los autores de la zona remiten en última instancia a la vida moral y concreta del hombre. Incluso Avempace (para quien la vida ética, una vez llegados al colmo místico de la unión con el Intelecto Agente, de nada sirve ya) la pone como eslabón necesario para acceder al fin último. Más aún, Ibn Gabirol, en su *Yanbuʿ al-ḥayāt*, *La fuente de la vida*[46] en que se queda en un nivel puramente contemplativo y especulativo, anunciando solamente una eticidad y praxis moral enormemente difusa, completa esta obra con otras, como son *Kitāb iṣ/āh al-ajlāq*, *La corrección de los caracteres*[47], *Mujtār al-ŷawāhir*, *Selección de perlas*[48], todas ellas escritas originariamente en árabe aunque luego fueron traducidas al hebreo, y *Azharôt*,

---

[45] *Šĕlomoh ibn Gabirol, Selección de perlas,* traducción de D. Gonzalo Maeso, Ameller, Barcelona, 1977.

[46] Existe versión francesa de esta obra en Munk, S., *Mélanges de philosophie juive et arabe,* París, 1857, reedición de 1955.

[47] *La corrección de los caracteres de Ibn Gabirol,* Prensas de la Universidad de Zaragoza. Zaragoza, 1990.

[48] *Šĕlomoh ibn Gabirol, Selección de perlas,* Traducción de D. Gonzalo Maeso, Ameller, Barcelona, 1977.

Exhortaciones, de carácter estrictamente ético, debiéndose notar (ello es importante) que estas tres obras las compuso en Zaragoza, mientras que *La fuente de la vida*, la escribió después de salir de la ciudad, aunque no se descarta que la compusiera en Zaragoza, al final de su vida. El caso de Ibn Paqūda y de su libro *Los deberes de los corazones,* es un caso de extraordinario interés a este respecto. Tanto, que merece la pena se dedique un apartado especial, el siguiente, a este tema del sentido eticista y práctico de la filosofía de la Frontera Superior y del Reino de Taifas de Zaragoza, en cuyo contexto se halla la obra de Ibn Paqūda.

A la eticidad habría que añadir un cuarto carácter, muy típico no solo de la filosofía sino de la literatura de la Marca y no solo de la época islámica sino de lo que luego será el Aragón cristiano medieval y moderno. Me refiero al espíritu didáctico que acompaña a las exposiciones de tipo moral. Esta característica, se hará evidente en el propio libro de Ibn Paqūda y en los que señalaré luego cuando hable de la ética en la filosofía zaragozana. Y este carácter didáctico se muestra en la multitud de ejemplos, sentencias, anécdotas que intercalan los autores para hacer más amena y eficaz su lectura. Esta nota la compartirán por ejemplo, Ibn Gabirol en las obras indicadas, Mošeh Sefardí o Pedro Alfonso y, por supuesto, con creces, Ibn Paqūda.

5. “LOS DEBERES DE LOS CORAZONES” Y LA LITERATURA ÉTICA.

Uno de los grandes méritos del libro *Los deberes de los corazones* es, como se ha indicado, el intento serio y sistemático de construir una ética basándola en la razón, y no solamente en la religión, tal como era habitual hasta aquel momento dentro del judaísmo[49].

En efecto, la ética del pueblo judío, ante todo, no se reducía originariamente a un mero sistema teórico deductivo: la constituía más bien un conjunto de normas, de leyes y preceptos, sin ninguna estructuración conceptual, ni esquema filosófico. Por otra parte, se basaba exclusivamente en los mandatos emanados directamente del mismo Dios y reflejados, sobre todo, en el Pentateuco y en una serie de proverbios y reglas de conducta que luego cristalizaron en los libros sapienciales de la Biblia. Es decir: la base

---

[49] Para un encuadre filosófico de lo que sigue en este apartado, véase Sirat, C., *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages,* Cambridge, 1985; *la philosophie juive médiévale en terre d´Islam,* op. cit. Y para una ambientación en el marco de la literatura: Sáenz Badillos, A., *La Literatura Hebrea en la España Medieval,* Madrid, 1991 y Gonzalo Maeso, D., *Manual de Historia de la Literatura Hebrea,* Madrid, 1960.

y fundamento de la moral judía era la revelación religiosa plasmada en el Libro Santo de la Biblia.

En la época de la Mišnâh, del Talmud de los Midrašîm, se dio un paso adelante, en cuanto a que se recopilaron en un corpus total aquellos inmensos materiales de moral y de jurisprudencia que la tradición había ido acumulando, en orden a que el creyente tuviera a mano todo lo que debía practicar. Pero, con todo esto, la ética seguía identificada con la vida religiosa y en ningún caso se hizo una consideración aparte, sistemática y unitaria de la ética en cuanto tal. Y ello, a pesar de que los judíos de aquel momento conocían perfectamente las obras de Platón, la *Ética* de Aristóteles y otras producciones del pensamiento griego sobre el particular. El período posterior de los Saburåîm y de los Ga'onîm, siguió en la misma línea, solo que con un mayor esfuerzo de recopilación (no de sistematización) dada la diversidad de pueblos y lugares en que vivían los judíos en el exilio, para lo cual tuvieron que acomodar toda la tradición anterior a una nueva jurisprudencia y a unas nuevas circunstancias de vida.

El primer intento de sistematización, tímido por lo demás, fue llevado a cabo en el s. IX-X por Sěʿadyah Ga'on, en el capítulo décimo de su obra *Sefer emunôt we-de'ôt, Libro de las creencias y de los dogmas*. En efecto, en este lugar habla Sěʿadyah Ga'on del alma humana poseedora de tres fuerzas innatas, a saber: el amor, la aversión y el discernimiento. Del amor, hace derivar el autor trece cualidades del alma, las cuales, en cualquier caso, deben equilibrarse y armonizarse, mediante el discernimiento y la razón. Luego volveremos sobre este planteamiento de Sěʿadyah Ga'on. Pero lo que sí está claro, de momento, es que solo se trata de un intento de sistematización, en clara dependencia, todavía, de la religión. En efecto: este tratado no es sino un capítulo de una obra más amplia en la que se intenta aplicar la razón a la fe, es decir: se quieren dar las razones que hay para creer en la fe de Moisés. Por tanto, en consecuencia y en primer lugar, este planteamiento ético es algo que se dice de pasada, dentro de un contexto, y no una tarea que se tome en bloque y en cuanto tal, como tema exclusivo de investigación. Prueba de ello es que, así como deduce del amor trece tendencias, y asigna a la razón el papel regulador de las mismas, sin embargo, queda sin desarrollar y explicar, en absoluto, la tercera tendencia, la aversión. Y en segundo lugar, se sigue en la línea de estar instalados en la fe, en la religión, aunque se trate de racionalizarla. De ello es testimonio el que el alma de la que habla Sěʿadyah Ga'on y en la que residen las tres fuerzas originarias, no es sino el alma tal como la concibe la religión y teología judía al uso. Se sigue partiendo de la experiencia religiosa y de la especulación teológica. Lo que se está haciendo es, primero, exponer los contenidos de la fe y, después, dar razón de ellos, demostrarlos intelectualmente.

Es en Zaragoza, en el s. XI, cuando la situación empieza a cambiar, concretamente con Ibn Gabirol, primero, y con Ibn Paqūda, después, aparte del caso del judío converso Mošeh Sefardí. De todos ellos hablaré a continuación, añadiendo el caso del musulmán Zaragozano Ibn Bāŷŷa, Avempace. Este marco general nos ayudará a entender mejor el fondo último de la obra que tenemos entre las manos *Los deberes de los corazones.*

Ibn Gabirol, con su libro *La corrección de los caracteres*, compuesto en árabe en Zaragoza en 1045, lleva a cabo, por primera vez en el mundo judío, un sistema completo de ética, y ello sin partir de la revelación religiosa, construyendo, por el contrario, su pensamiento sobre unas bases totalmente racionales, fisiológicas y de observación humana. Otra cosa es que Ibn Gabirol, como creyente, tenga como telón de fondo su fe y que, en el decurso de su libro, cite constantemente la Biblia. Esto último pudo hacerlo por varios motivos: uno, por la misma costumbre que en aquellos momentos había de citar las Escrituras en cualquier tratado de moral, derecho, historia. Otro, por razones mnemotécnicas, de cara a un público creyente que sabía bien el contenido de la Biblia.

Sin embargo, sorprende a primera vista que *La corrección de los caracteres* abunde en multitud de citas de la Biblia, estando ausentes las referentes a la Mišnâh y al Talmud, salvo en dos ocasiones. Ello es tanto más curioso, cuanto que Ibn Paqūda, tratando también de ética desde el punto de vista racional y sistemático, acuda a los textos talmúdicos con muchísima frecuencia. La razón podría estar en que (y valga solo de hipótesis) Ibn Gabirol quería a todas luces construir un nuevo sistema racional de ética, que, pese a ser nuevo y racional, no contradecía los principios básicos del judaísmo, a saber, los contenidos en la Biblia. En esto, tendrían que estar de acuerdo también los mismos rabinos, tan apegados a los textos mišnáicos y talmúdicos. Pero, por otro lado, esa misma novedad iba a consistir también en que su sistema de ética se basaba en la razón y no en la abigarrada acumulación de normas, leyes, ritos y cultos que defendían los rabinos basándose en el Talmud y como hacía la teología que partía siempre del texto sagrado de la Biblia y de la Tradición. Ibn Gabirol pretendía, por un lado, dejar bien claro, en primer lugar, que no quería hacer teología, sino filosofía y ciencia; y, en segundo lugar, que su objetivo era ir al grano de la ética como sistema, basándose en la razón y en la ciencia de que disponía y demostrando, en todo momento, que eso no iba contra los fundamentos de la fe contenidos en el Libro Santo. Todo lo demás, era superfluo.

Este ir al grano de la conducta es algo parecido a lo que hizo Ibn Paqūda, solo que lo que éste pretendió fue encontrar el sentido íntimo, el fondo actitudinal de todo el conjunto de leyes, reglas y normas del judaísmo: por eso no tenía inconveniente (sino que incluso era necesario) en acudir tanto a la Biblia como al Talmud y la Mišnâh. En

cualquier caso, los rabinos que leyeran *La corrección de los caracteres* no dejarían de sorprenderse de esta laguna del Talmud. ¿Pudo ser ésta la razón de que tuviera tantos opositores (como él mismo confiesa en su libro) y de que, de momento, pasase al olvido dentro del judaísmo? En cambio, la otra actitud, la de Ibn Paqūda, de citar no solo la Biblia sino también los textos de la Tradición, explicaría la general y unánime aceptación de su obra y pensamiento. Y, a mayor abundamiento: no es que Ibn Paqūda se limitase a citarlos, sino que, como veremos, justificó la absoluta necesidad de acudir a ambas fuentes, a la Biblia y a la Tradición, con la misma fuerza que echaba mano de la razón.

Ibn Gabirol, en su libro, da por supuesto (y, por tanto, no se detiene en ello ni lo menciona) que el hombre está destinado al Dios Creador del universo y que su acceso a la divinidad está condicionado por la puesta en práctica de una vida virtuosa y recta. Es el marco general de la otra obra de Ibn Gabirol, *La fuente de la vida.* Sin embargo, en ello se diferencia radicalmente de Ibn Paqūda, el cual, precisamente, parte de la justificación racional de que el hombre está destinado y sometido a Dios, a lo cual dedica un capítulo de su obra, aparte de mencionarlo a cada momento a lo largo del libro.

Ahora bien, Ibn Gabirol, una vez que ha dado por supuesto este destino divino del hombre, afirma que no todos somos iguales, lo cual depende de varias causas: una, el propio destino de Dios que nos hace de una manera concreta, diferente a la de los demás; otra, el influjo astral, que Ibn Gabirol, de acuerdo con las convicciones de su tiempo, no rechaza, sino todo lo contrario, al contrario que Ibn Paqūda. Por fin, la manera de ser peculiar de cada individuo depende del manejo y uso que cada uno haga, con la razón e inteligencia, de aquello que tiene entre sus manos: su propia manera de ser natural, sus caracteres y su destino. Con ello, no se excluye la libertad humana. Cierto que cada uno tiene un camino trazado de antemano por la misma creación de Dios y por el citado influjo astral: pero todos estamos obligados a conformar nuestra manera de ser y carácter, para llegar a la cima de perfección que cada uno tiene asignada, según sus notas peculiares, según su naturaleza innata. De ahí que sea necesario corregir, dirigir, enmendar nuestros caracteres, para lo cual, requisito imprescindible es el conocerse a sí mismo, el tomar conciencia de lo que uno es y el que la razón gobierne nuestra conducta. Esta predeterminación por parte de los dones naturales que Dios nos ha dado, esta predisposición marcada por los astros, este poder el hombre con su libertad y razón para manejarse dentro de tales límites, son también temas de Ibn Paqūda, aunque tratados de otra manera más detenida y ponderada.

Concretamente, dedica un amplio discurso al asunto de la libertad y la predestinación, cosa que Ibn Gabirol da por solucionada, sin más.

La verdadera novedad de Ibn Gabirol aparece cuando todo este mundo ético y de caracteres lo organiza en un sistema racional. Esta organización se basa en la idea del hombre como *microcosmos*, es decir: como una reproducción en pequeño del *macrocosmos* o universo. Todo cuanto se halla en el universo y en el cosmos, se encuentra también en el hombre. Con el añadido de que éste, como microcosmos, constituye la culminación de todo lo creado, el resumen de cuanto existe, desde lo más bajo hasta lo más alto. La apelación al microcosmos, a la hora de concebir al hombre, es muy típica también de Ibn Paqūda. Esta idea del hombre como microcosmos puede tener origen griego, pero lo más probable es que le venga a Ibn Gabirol, o de una fuente judía o de la *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza*, como veremos a continuación. Sin embargo, el influjo de dicha Enciclopedia es distinto en Ibn Gabirol, y en Ibn Paqūda. En el primero sería no directo, sino a través del resumen de al-Maŷritī, mientras que en el segundo sería directo, de la misma Enciclopedia.

Como consecuencia de lo dicho, el hombre está compuesto para Ibn Gabirol de los cuatro elementos de que se compone el mundo, a saber: tierra, agua, aire y fuego, y de las cuatro cualidades cósmicas: seco, húmedo, caliente y frío. De ahí surge una composición orgánica de los sentidos externos (vista, oído, tacto, gusto, olfato) con sus correspondientes humores (bilis amarilla, bilis negra, flema y sangre). Es entonces cuando Ibn Gabirol asigna a cada sentido, a cada elemento, a cada cualidad y a cada humor un carácter, una cualidad innata, con sus correspondientes derivados, que constituyen el material sobre el que la razón, la inteligencia, la libertad tienen que trabajar, para aprovechar lo bueno de cada uno y para rechazar lo malo. Tan claro tiene este planteamiento Ibn Gabirol, que, en la introducción de *La corrección de los caracteres*, ilustra su idea con dos gráficos, a fin de que, como él dice, se entienda mejor esta novedad que aporta y entre más rápidamente por los ojos. Más todavía, tras la larga introducción que encabeza la obra, Ibn Gabirol divide el libro en cinco partes, correspondientes a los cinco sentidos externos del cuerpo humano y, en cada parte, incluye cuatro caracteres o cualidades innatas, las correspondientes a ese sentido de que se trata. En total, por tanto, resultan veinte capítulos que son, ni más ni menos, los veinte caracteres fundamentales del hombre, con los cuales ha de habérselas manejando la razón.

Ibn Gabirol escribe otra obra de carácter ético. Se trata del *Mujtār al-ŷawāhir*, *Selección de perlas*, compuesto también en Zaragoza, probablemente antes que la obra anterior. El libro fue traducido al hebreo por Yehūdah ben Tibbon con el título de *Mibḥar ha-*

peninîm. Probablemente Ibn Paqūda conoció este libro. Y en cualquier caso, se alinea en la dirección del pensamiento ético-racional de Ibn Paqūda. Se trata de un libro de orientación completamente distinta al anterior, aunque la temática sea la misma, la vida ética, y la fundamentación también nueva, la experiencia humana y no la revelación religiosa. En este sentido entra de lleno en este apartado. Sin embargo no pretende ser una sistematización ética, de tipo deductivo, ni un tratado psico-fisiológico de moral como la *Corrección de los caracteres*. Se trata más bien de una colección de 652 sentencias práctico morales, divididas en 64 capítulos, de profundo sabor oriental, bíblico, islámico y aun griego. La obra es una joya de sabiduría práctica en la que no entra ni la razón deductiva ni el recurso a la Biblia. Es simplemente una exposición de sabiduría práctica.

Los deberes de los corazones de Ibn Paqūda, es ligeramente posterior a *La corrección de los caracteres* y a la *Selección de perlas*. Ibn Paqūda conoció, sin duda las dos obras de Ibn Gabirol, pues con cierta frecuencia alude a la base fisiológica de los caracteres, cualidades, virtudes y vicios, sin que ello sea su tema central, como lo es en el caso de Ibn Gabirol. Por otro lado, pueden haber también influjos en cuanto a sentencias morales e incluso ideas, pues las coincidencias textuales también son frecuentes. Más aún, Ibn Paqūda alude a los 613 preceptos de la Ley, los cuales sistematizó por primera vez Sĕʿadyah Ga'on, pero que puso en verso de una manera más clara Ibn Gabirol en su obra en verso ya citada y escrita en Zaragoza, *Azharôt*. Creo que, en este caso, hay algo más que un beber de las mismas fuentes: pienso que pudo haber influjo (sin descartar el que hubieran leído fuentes parecidas, pues hay elementos en Ibn Paqūda que no se dan en Ibn Gabirol y, a la inversa, pero que suenan a sentenciarios de origen similar o igual).

Ahora bien, este intento de racionalizar la vida ética es llevado de una manera completamente distinta en Ibn Gabirol y en Ibn Paqūda. En el primero, ya lo hemos visto, se trata de un racionalismo científico fisiologista. En el segundo, como veremos más adelante de forma más detenida, de una sistematización deductiva y argumental de toda la ética, a partir de un principio filosófico, el cual es la unidad, transcendencia y dominio absoluto del Creador sobre todas las cosas. La deducción la hace, particularmente, del primer principio, el de la unidad de Dios, con lo cual acusa un fuerte influjo de la teología *muʿtazilita* islámica (el cual se hace sentir en otros muchos aspectos), aplicado a la religión judaica y utilizando principios estrictamente filosóficos. De aquí se deduce todo el sistema ético de Ibn Paqūda que, a través de una introducción y de diez capítulos, va pasando por la humildad, la sumisión, la pureza de intención, el

arrepentimiento, el examen de conciencia, culminando en el supremo amor de Dios, que es el último capítulo que cierra la obra[50].

De hecho, la coincidencia entre las obras zaragozanas, *La corrección de los caracteres, Selección de perlas* y *Los deberes de los corazones* es tan obvia y patente que los primeros traductores y editores de *La corrección de los caracteres* y *Los deberes de los corazones* lo pusieron de manifiesto abiertamente. En efecto, Rabí Yĕhudah ibn Tibbon hizo la primera traducción al hebreo de *La corrección de los caracteres* presentando, como primer capítulo, el tratado de la Unidad de Dios, de *Los deberes de los corazones* de Ibn Paqūda, seguido del resto y totalidad de la obra de Ibn Gabirol, *La corrección de los caracteres*. Por lo demás, esta traducción al hebreo es fiel a la árabe original, salvo la sustitución de los poemas árabes citados por el autor, por otros hebreos. Todo este plan, además, lo anuncia Yĕhudah ibn Tibbon en un prólogo que hace preceder a esta mezcla, que solo se conserva en hebreo y que no suele editarse generalmente ni hallarse en los manuscritos, salvo en el 247 de los fondos de la Sorbona y en algún otro. Por parte de los editores posteriores, hay que subrayar que la primera edición que se hizo en hebreo de *La corrección de los caracteres*, fue la de Riva de Trento en 1562, a continuación de la cual se hizo una reimpresión en Constantinopla, seguida, eso es importante, de *Los deberes de los corazones*. Como puede apreciarse, ambas obras se vieron siempre íntimamente ligadas y relacionadas.

De *Los deberes de los corazones* de Ibn Paqūda, de su contenido, fuentes e influjos, hablaré después. Baste con haber aludido aquí a él como a pieza fundamental y básica del movimiento eticista de la Frontera Superior y de la Taifa de Zaragoza.

Finalmente, dos autores de la zona, posteriores a Ibn Paqūda, que también abordan la ética, cada uno a su manera, y que acabarán por darnos el cuadro total de esta línea de pensamiento. Aludiré a ellos muy brevemente. El primero es el judío oscense Mošeh Sefardí, que, al convertirse al cristianismo, adoptó el nombre de Pedro Alfonso. Alfonso, porque su padrino de bautismo fue el rey Alfonso I de Aragón. El hecho de que se convirtiera al cristianismo no quiere decir que eliminase de raíz toda la cultura judía y

---

[50] Es de notar, en este como en otros casos, la coincidencia con ciertos planteamientos morales y ascéticos cristianos posteriores, cuyo posible influjo habría que investigar. Concretamente en este caso, la coincidencia se da entre Ibn Paqūda e Ignacio de Loyola en sus *Ejercicios Espirituales,* en los cuales, partiendo del que llama «Principio y Fundamento» en el cual plantea la existencia de Dios al que hay que servir, termina con "La contemplación para alcanzar amor". La coincidencia es tanto más notable por cuanto que ambos proceden de un modo deductivo y racional en su proceso espiritual.

musulmana que había almacenado durante su vida, sino todo lo contrario: la puso al servicio de su nueva fe; pero los materiales y espíritu eran idénticos.

Mošeh Sefardí había nacido en Huesca, al parecer en 1062 y fue autor de numerosas obras científicas y apologéticas, una de las cuales, la que aquí nos interesa, es la titulada *Disciplina clericalis*[51] compuesta con posterioridad a *Los deberes de los corazones*, que probablemente conoció. El libro tiene como objetivo el ayudar al lector:

> "a la búsqueda y ejercicio de la santa filosofía, por medio de la cual logre un mejor y mayor conocimiento de su propio Creador y aprenda a vivir en moderada continencia, así como a precaverse de los peligros que amenazan y a caminar en este mundo por una senda que lo lleve al reino de los cielos"[52].

Con lo cual se plantea directamente el tema ético y ello, de una manera filosófica, racional, vivida, pese a que, como todos los demás, esto lo encamine a la consecución última del fin del hombre: la otra vida y Dios. Pero es que, además, a la postre, el libro, en una buena parte, lo que hace es dar una serie de normas que más bien parecen orientadas a esta vida que a la otra.

La obra está compuesta en forma de diálogo, como aquella otra de Ibn Gabirol *Selección de perlas*. También Ibn Paqūda emplea el diálogo en algunos momentos, concretamente entre la razón y el alma, como veremos. Este recurso al diálogo lo hace Mošeh Sefardí, por razones pedagógicas, para que sus ideas calen mejor en el lector. Es el mismo afán de claridad y didáctico de Ibn Paqūda (al anunciar éste su propósito de que sea entendido por todo el mundo) y de Ibn Gabirol (al poner esquemas, gráficos, ejemplos e historias).

El segundo autor es el ya citado zaragozano Ibn Bāŷŷa, Avempace (1070-1138) que, en su *Régimen del solitario*[53], *Carta del adiós*[54] *y Tratado de la unión del Intelecto con el Hombre*[55], trata con especial énfasis el tema de la ética[56].

---

[51] Véase traducción y estudio de Maria Jesús Lacarra, *Pedro Alfonso. Disciplina Clericalis*, Ed. Guara, Zaragoza, 1980. Sobre Pedro Alfonso, puede verse también, de la misma autora: *Pedro Alfonso*, Zaragoza, 1991 y *Estudios sobre Pedro Alfonso de Huesca*, Coordinadora M.J. Lacarra, Colección de Estudios Altoaragoneses, Huesca, 1988.

[52] *Pedro Alfonso. Disciplina Clericalis*, op. cit., p. 43.

[53] *Avempace. "El régimen del solitario"*, introducción y traducción del árabe de J. Lomba, Trotta, Madrid, 1997

Para Avempace el destino último del hombre consiste en la unión mística y especulativa (de ningún modo práctica) con el Intelecto Agente y con Dios. Ahora bien, para llegar a esta cima, son precisos dos caminos. Uno, la práctica de la ciencia racional, hasta sus topes máximos. Otra, la vida rectamente llevada a base de una conducta moral irreprochable. Con ambas vías, de lo que se trata es de desasirse poco a poco del mundo material del espacio y del tiempo, para llegar a la inmovilidad absoluta y desmaterializada de la unión con Dios y el Intelecto Agente. Sin embargo, las descripciones que realiza Avempace de los diversos grados de hombres, según sea el desprendimiento de la vida material, bajo el punto de vista ético, son continuas y constantes. Aquí ya no hay sentencias, ni historias, ni leyendas. Se trata de una moral inspirada en la ética aristotélica y, por tanto, considerada bajo la óptica puramente racional. Lo que ocurre es que, en manos de Avempace, la ética, que ha sido tratada bajo el punto de vista estrictamente racional y filosófico, al final, cuando el hombre ha logrado su unión con el Intelecto Agente, ese camino ético recorrido ya no sirve para nada. Y lo que es más: dicha unión con el Intelecto, supone un despojarse por completo de cualquier dimensión práxica.

Como puede apreciarse, en Avempace se unen todos estos caracteres de la vida intelectual zaragozana, el del racionalismo y el del misticismo. Pero también aquel otro de la vida ética y, precisamente, impostada desde la filosofía, independientemente de la religión, como vamos viendo que ocurre en esta pléyade de obras estrictamente éticas que se da por primera vez a partir de Ibn Gabirol.

6. SENTIDO Y ESTRUCTURA DE “LOS DEBERES DE LOS CORAZONES”.

Ante todo, habrá que justificar el título mismo de la obra *Libro de la guía de los deberes de los corazones,* centrándonos, sobre todo en la última parte: *Los corazones.*

Nos encontramos ante un concepto que es clave en toda la cultura semítica, musulmana y judía, frente a toda la tradición griega y romana, para las cuales el corazón no pasaba de ser una víscera central e importante y la sede de la vida afectiva, pulsional y pasional,

---

[54] “Carta del adiós”, Estudio y traducción de M. Asín Palacios, en *Al-Andalus,* VIII (1943), pp. 1-87.

[55] “«Tratado de la unión del Intelecto con el hombre» de Avempace”. Estudio y traducción de J. Lomba, en *Homenaje a la Profesora Gisbert, Anaquel de estudios árabes,* vol. 11, Madrid, 2000, pp. 369-39

[56] Puede consultarse: Zaina ti, *La mórale d´Avempace,* París, 1979; Mongi Chemli, *La philosophie morale d´Ibn Bājja (Avempace) à travers le Tadbīr al-mutawaḥḥid,* Túnez, 1969; Joaquín Lomba, *Avempace,* Zaragoza, 1989.

reservando únicamente para la cabeza la sede y fuente de las ideas, del pensamiento y de la reflexión. Recordemos que para Platón, el pecho, en cuyo centro se hallaba el corazón, era únicamente la sede del alma irascible, impulsiva o pasional, θυμός, θυμοειδές, por encima de la cual, como gobernante y dominadora de aquella y de todo el hombre, se encontraba el alma racional, λόγος, λογιστικόν, διανοητικών, y por debajo, al ínfima de todas, la asentada en el vientre, o alma concupiscible, ἐπιθυμία, αλόγιστων. Filosóficamente, el corazón era el lugar del calor tanto físico como psíquico del hombre. Aun habida cuenta de que el calor es fundamental para la vida humana, esta víscera no tenía más alcance que el mencionado.

Por el contrario, en el mundo semita el corazón es el órgano básico para toda la vida mental, emocional e íntima del ser humano. En efecto, para la cultura judaica, el corazón es la sede de toda la vida moral y religiosa, desde la cual se profesa el auténtico culto a Dios. El *šemā*'*Yisra'el* o *Escucha Israel*, que tantas veces citará Ibn Paqūda, lo dice claramente: "Escucha Israel, el Señor, nuestro Dios es solamente uno. Amarás al Señor, tu Dios, con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas" (Deuteronomio, 6, 4-6). Los textos se podrían multiplicar indefinidamente, pero prefiero dejar hablar al mismo Ibn Paqūda que se encargará de hacerlo ampliamente en su libro. En cualquier caso, con el corazón, bajo el punto de vista religioso, se confía en Dios, se distingue el bien y el mal, se es fiel al Señor y, sobre todo, se ama a Dios. Pero es que, fuera del ámbito estrictamente religioso, el corazón es también la sede de la vida intelectual, de la cual surgen las ideas, la fe, las dudas, la obcecación, la necedad o la sabiduría. El corazón es también el lugar donde se toman las decisiones, donde se experimenta toda la vida afectiva, donde se siente la alegría y la tristeza, el valor y el desánimo, la emoción, las pasiones, el amor humano y el odio. Y, de una manera más general y radical, el corazón es lo más profundo, íntimo, secreto y personal de la vida de cada uno. Es aquella dimensión oculta del hombre que solo Dios conoce, en contraste con lo exterior del cuerpo, del rostro y de los actos que se ejecutan con los miembros externos materiales, y que son conocidos por los que nos rodean. Todos estos aspectos, repito, los recogerá Ibn Paqūda en su obra, centrando en el corazón, así entendido, toda su interpretación de la vida religiosa y aun humana, apoyando, además, su punto de vista con innumerables textos de la Biblia y del Talmud[57].

---

[57] Pueden consultarse las siguientes obras acerca del concepto de corazón (leb) en la Biblia y en el judaísmo, en general: Meyenfeldt, F.H., *Het Hart in het Testament* , Leiden, 1950, Flasche, *El concepto de corazón en la Vulgata,* Estudios Bíblicos, 10, 1951, 5-49. Recientemente, en 1990, se ha leído una tesis doctoral en la Universidad Complutense de Madrid con el título de *Estudio de Leb-lebāb en el*

Pero es que esta visión bíblica y judaica del corazón es compartida por el Islam del cual, en este aspecto Ibn Paqūda también recibe su influjo. Con lo cual, el hecho de centrar Ibn Paqūda la vida psíquica y religiosa en el corazón, tiene una doble fuente, como vamos viendo que ocurre en casi todo el contenido de *Los deberes de los corazones*. La visión bíblica del corazón que nos expone Ibn Paqūda, se halla así reforzada, matizada y enriquecida con la musulmana. No sabríamos decir hasta qué punto el concepto de corazón expuesto por Ibn Paqūda se debe más al judaísmo o al Islam.

En efecto, ya el Corán insiste en la importancia del corazón al decir, por ejemplo, que Dios se reveló al corazón del Profeta (26, 192). Pero es que, además, habla constantemente del corazón al aludir a "los corazones enfermos" de los no creyentes o alejados de Dios (8, 49; 9, 125; 74,31 etc.); o al hablar de la "pureza de los corazones" (5, 41); o al expresar la necesidad de "conciliar los corazones" (9, 60). En fin, muchos más textos coránicos se podrían aducir, a los cuales habría que añadir infinidad de ḥaḍītes, como aquel en que Dios dice "El cielo y la tierra no me contienen, pero estoy contenido en el corazón de mi servidor".

Para toda la tradición musulmana, al igual que para la judaica, el corazón es también la sede del pensamiento, de la volición, de los deseos, de los sentimientos y, en todo caso, es lo más secreto *(sirr)*, oculto *(bāṭin)*, íntimo *(ḍamīr)* del hombre. Pero todo esto, que es válido para todo el Islam, aún lo es más para el ṣufismo y para la *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza*, a los cuales tanto debe Ibn Paqūda. En efecto, el místico persa Ḥākim al-Tirmiḍī (s. IX) subraya que el corazón es, además de la víscera principal, la sede del pensamiento y amor, proponiendo así una auténtica "ciencia del corazón". Al-Ḥallaŷ, sufí también persa del s. IX, afirma que "Los corazones, en su secreto, son una virgen" y que "Yo he visto a mi Señor con el ojo del corazón". Abū Ṭālib al-Makkī, que tanto influyó en Ibn Paqūda, también habla del corazón como órgano de conocimiento y conducta místicas, componiendo un libro titulado *Qūt al-qulūb* o *Alimento de los corazones*. Es que, para el ṣufismo, el corazón es aquella potencia secreta del alma, del espíritu, con la cual se conoce y ama a Dios. Ibn ʿArabī, después de Ibn Paqūda, y recogiendo una larga tradición mística anterior, dirá que el corazón del místico es total y radicalmente receptivo y plástico, razón por la cual, se adecua a las formas en que Dios se le manifiesta: el corazón recibe el sello que su Señor le imprime, a la manera como lo

---

Antiguo Testamento: análisis sintagmático y paradigmático, por Angel Gil Modrego: contiene un estudio exhaustivo sobre el tema y una amplia bibliografía actualizada sobre el mismo; esta tesis se halla actualmente en prensa.

hace la cera y establece una analogía entre la raíz árabe QLB, de donde viene *qalb* (corazón) y *QBL* que significa “recibir”.

La Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza, la cual, insisto una vez más, tanto influye en Ibn Paqūda, sigue en la misma línea. En efecto: subrayando la importancia que tienen los astros en la vida del hombre (veremos que esta aceptación de la astrología también influye en nuestro autor), dicen que el astro más importante es el Sol, porque está en medio de todos los demás, en el centro del sistema planetario y que, por eso mismo, afecta e influye en el corazón, el cual está, así mismo, en el centro del cuerpo del hombre. El sol y el corazón tienen, además, tal rango y superioridad porque son la sede del calor, de la vida, del amor, del conocimiento, de la visión, de la bondad y de la belleza. Oigamos algunos de los calificativos que Los Hermanos de la Pureza atribuyen al sol (y por tanto al corazón): “lámpara de luz y de poder que no se extingue nunca”, “espíritu del mundo”, “lámpara del mundo”, “gran luminaria”, “antorcha”, “astro perla”, “luz deslumbrante”. Por eso el Sol es el signo que rige a los califas, a los reyes, a los gobernantes supremos. En otros lugares, la Enciclopedia identifica alma con corazón, haciendo de éste la sede del conocimiento, del amor y de la intuición mística. En todo caso, la Enciclopedia distingue entre el corazón, centro del hombre, raíz de toda su vida física, psíquica y religiosa, y la mente, el cerebro, que es el órgano del pensamiento científico y racional, propiamente tales. La raíz de la vida intelectual y de las ideas estará en el corazón, pero el desarrollo de las mismas pertenecerá al cerebro. Esto lo tendrá muy claro Ibn Paqūda, para quien el corazón supone también una razón pensante: corazón y razón formarán una unidad (pero distinguiendo ambas funciones), un solo centro religioso y vital del hombre, solo conocido por Dios y escondido a la mirada de los demás. El corazón, así, es el centro más oculto, íntimo, secreto y radical del ser humano: es la esencia más profunda de la humanidad, a la vez que el punto de encuentro del hombre con Dios, o, lo que es lo mismo, el lugar donde, de manera privilegiada, Dios se manifiesta al ser humano.

Como consecuencia de todo lo dicho, Ibn Paqūda lo que intenta por todos los medios es centrar toda la vida religiosa en ese corazón, en la conciencia íntima del hombre, en lugar de dejarla en un mero actuar cultual, externo y legalista. Y todo ello, dando al corazón todas las dimensiones que la tradición judía y musulmana le ofrecía.

Supuesta, pues, esta intención primera y fundamental de Ibn Paqūda, el libro gira en torno a la distinción ente *deberes de los corazones* o *deberes interiores* y *deberes de los miembros* o *deberes externos*, todos ellos siempre referidos a la vida y práctica religiosa y a lograr la felicidad, tanto en esta vida como en la otra. De entre esta pareja de deberes, los de los corazones son aquellos que radican en el interior del hombre, que no

buscan directamente una manifestación exterior y que, por sí mismos, solo los conoce Dios. Tales son, por ejemplo, el reconocimiento de la unidad de Dios, la sumisión a Él, la obediencia y humildad ante el Señor, el arrepentimiento por los pecados, el examen de conciencia, el desprendimiento interno del mundo y, como grado máximo, el amor puro a Dios. Los segundos, los deberes de los miembros externos, son aquellos que se ejecutan directamente con el cuerpo y de cara al exterior y que, por tanto, son conocidos por los demás hombres. Ibn Paqūda pone numerosos ejemplos, como el guardar las fiestas y los sábados, el no robar, el no matar, el enseñar a los demás, el cumplir con determinados ritos exteriores (fialcterias, mezuzá etc.).

La tesis fundamental es que, ante esta dualidad de preceptos y deberes religiosos, la prioridad está, sin duda alguna, del lado de los deberes internos o de los corazones. No solamente esto, sino que, sin ellos, no tendrían ningún sentido los externos. En otras palabras, Ibn Paqūda pone todo su esfuerzo en interiorizar la vida religiosa, en ponerla en lo más íntimo del hombre y no en las meras prácticas externas, expuestas siempre al peligro de la mera hipocresía. Así se expresa el autor:

> "De este modo, supe con toda certeza que los deberes de los miembros externos únicamente son perfectos gracias a la libertad de nuestros corazones (con la cual elegimos aquellas acciones exteriores) y al celo de nuestras almas para llevarlas a cabo. Pues supongamos que no tenemos ínsita en nuestros corazones la libertad para someternos a Dios; entonces, cae por tierra la obligatoriedad de los deberes de los miembros externos, puesto que no se los pueden realizar perfectamente sin la libertad interna de nuestras conciencias[58]."

Y un poco más adelante afirma:

> "Y llegué al convencimiento de que la base fundamental por la que los actos son aceptos a Dios, honrado y ensalzado sea, estriba en que éstos se realicen con intención recta y con pureza de conciencia. De tal modo que, cuando desaparece esta luz interior, tales actos no son aceptos a Dios, aunque sean muchos y frecuentes[59]."

---

[58] *Los deberes de los corazones,* op. cit., p. 9.

[59] Ibídem, p. 18.

Ahora bien, esa vida interior, esos deberes de los corazones, esa religiosidad, están regidos por tres principios: la Razón, la Biblia y la Tradición. Siendo estos tres conductos los que Dios estableció para que accediéramos a El, sin embargo, el más importante, el más básico, es la razón. Ninguno de los tres puede prescindir de los otros, como muy bien aclara el mismo Ibn Paqūda: la revelación del Libro Santo es integralmente racional. Y si hay cosas que la razón humana no logra entender, se debe o a la debilidad y limitación de la misma o a que Dios no nos ha querido decir la razón de ciertos principios (lo cual no quiere decir que sean irracionales) como es el caso que plantea de la armonización de la libertad del hombre y la predestinación y omnipotencia divina. A este respecto dice Ibn Paqūda que hay que creer en ambos principios y que si Dios no nos ha facilitado las razones de entenderlos juntos es primero, porque no nos interesa, y, segundo, porque de este modo nos esforzaremos más en cumplir con la ley[60].

La conclusión de todo esto es bien clara:

> “Por lo que respecta a los deberes de los corazones, todos ellos se fundamentan en la razón”[61].

Ahora bien, la razón puede discurrir por tres canales distintos pero ordenados los unos a los otros, a saber: la ciencia natural, la ciencia matemática y la metafísica. Porque:

> “El don más noble con que ha regalado Dios a los seres racionales, después de haberles dotado de discernimiento y comprensión, es la ciencia, la cual es vida para los corazones de los hombres y lámpara para sus entendimientos, sirviéndoles ésta de guía para tener satisfecho al Señor, sea ensalzado y honrado, y para protegerse de su cólera tanto en este mundo como en la otra vida”[62].

Sin embargo, no tienen el mismo valor las tres ciencias, a pesar de que:

> “El sentido de estas clases de ciencia, de acuerdo con la índole propia de cada una, es que todas ellas constituyen puertas que Dios, glorificado sea, ha abierto a los seres inteligentes para que, por su medio, logren entender tanto la religión como las cosas de este mundo”.

---

[60] *Los deberes de los corazones,* op. cit, pp. 121-122.

[61] Ibídem, p. 5. El subrayado es mío.

[62] Ibídem, p. 1.

En efecto, la metafísica, que tiene por objeto:

> “su Libro y el resto de las cosas inteligibles, tales como el alma, el entendimiento y las personas espirituales”[63], “hay que decir que es la más sublime de todas [...].Su objeto es la consecución de la religión, tan necesaria para nosotros[64].”

Queda así centrado el tema de *Los deberes de los corazones*: primero, se constituye la interioridad del hombre (versus la pura exterioridad de las acciones rituales y culturales) como el eje de toda la vida religiosa; y, segundo, dentro de esa interioridad, la razón y la ciencia metafísica son los registros fundamentales de la misma, cosa que Ibn Paqūda va a seguir puntual y escrupulosamente desde la primera hasta la última página de su libro. En otras palabras, *Los deberes de los corazones* constituyen un esfuerzo supremo por racionalizar la vivencia religiosa, por encontrar los fundamentos racionales de todo principio, de todo precepto y ley que contenga la religión, tanto de la Biblia como de la Tradición. O también: *Los deberes de los corazones* constituyen un programa de vivencia de la religión desde la razón-corazón-intimidad para de ella pasar luego al amor, tal como lo expondré luego.

En varios pasajes de *Los deberes de los corazones* es patente la elevada estima que Ibn Paqūda tiene de la razón y el papel fundamental que le atribuye, tanto en la vida humana en general, como en lo que respecta a la religión en particular. Transcribiré este largo pero importante texto:

> “Las ventajas que se derivan de la razón, son muy abundantes. En efecto con ella podemos demostrar que tenemos un Creador, Sabio, Único, Señor Inmutable, Uno, Eterno, Poderoso; que no le envuelve ni tiempo ni lugar alguno; que está por encima de las cualidades creadas y más allá de la mente de cualquier ser; que es Misericordioso, Noble, Liberal; y que nada se puede comparar con Él, ni El puede ser comparado con nada. También sabemos que la sabiduría, poder y misericordia de Dios están clavados en el mundo y que, por tanto, estamos obligados a someternos a Él y a servirle, pues Dios es digno de ello, tanto por los beneficios generales que nos otorga como por los especiales. Por la razón también se nos confirma nuestra fe en el Libro verdadero de Dios, por el que se reveló a su Enviado, con él sea la paz, el cual nos indicó cómo es Dios, ensalzado sea. Según sea la cantidad de razón

[63] Ibídem, p. 2.

> y de discernimiento del hombre, así será la valoración y juicio que Dios, ensalzado sea, hará sobre él. Y quien pierde su razón, pierde todas las excelencias propias del hombre, la carga de los preceptos que le impone como la Ley y los premios y castigos que merecería por su obediencia. De entre las excelencias de la razón se encuentra la de que con ella capta el hombre todas las cosas que son cognoscibles, tanto sensibles como inteligibles. Con la razón ve lo que se oculta a los sentidos corporales, como es, por ejemplo, el traslado de las sombras o el impacto de una sola gota de agua sobre una piedra dura. Con la razón distingue el hombre entre la verdad y la falsedad, entre la virtud y el vicio, entre el bien y el mal, entre lo bello y lo feo, entre lo necesario, lo posible y lo imposible. Gracias a ella somete a las demás especies animales para su propia utilidad. Con la razón conoce también las posiciones de las estrellas, su distancia de la tierra, los movimientos de sus órbitas, las relaciones y proporciones geométricas, las formas de demostración lógica y el resto de las ciencias y de las artes, cuya enumeración se prolongaría demasiado[64]."

Esta primacía de la razón va a estar presente en toda la obra. En efecto, como ya se ha dicho anteriormente, todo el sistema ascético-ético-místico y teológico de *Los deberes de los corazones*, va a ser rigurosamente lógico: cada uno de los capítulos contiene un principio o camino de ascesis, perfectamente trabado con los anteriores y posteriores. Y la totalidad de los principios se deducirá lógicamente de uno básico cual es el reconocimiento de la existencia y unidad de Dios, que es la base, a la vez, de la fe y de la religión. No solamente eso, sino que en el mismo desarrollo de cada uno de los capítulos tratará, en primer lugar, de lograr su noción y desarrollo, por procedimientos estrictamente racionales.

Recuerda esta estructura lógica, deductiva y racional, salvadas las distancias y diferencias, a la arquitectura de la *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino, donde el esquema lógico de cada cuestión y artículo se repite constantemente a través de toda la obra, precisamente en aras de la claridad y racionalidad de que hace gala el Aquinate. En fin, los ejemplos podrían multiplicarse, pero el hecho es suficiente claro y elocuente por sí mismo: no solo actúa Ibn Paqūda racionalmente sino que la estructura total de la obra entera está sometida a un esquema estricta rigurosamente racional.

---

[64] Ibídem, p. 106.

Por lo demás, el uso que hace de la lógica y de la razón, podríamos calificarlo en muchas ocasiones simplemente de sentido común, de lucidez mental del propio Ibn Paqūda. No entra en quintaesencias ni sutilezas metafísicas ni filosóficas, salvo en el primer capítulo en el que hace gala de un buen conocimiento de las corrientes de pensamiento de su propio tiempo. En ese capítulo, además, se requiere una mayor precisión conceptual, pues que se trata de demostrar la existencia de Dios y su carácter absolutamente unitario, para lo cual tiene que proceder a un riguroso análisis de la unidad y de las distintas formas que adopta.

Sin embargo, Ibn Paqūda, fiel a los principios de conocimiento religioso que ha asumido, procede, tras demostrar racionalmente cualquiera de los apartados de su libro, a confrontarlos y confirmarlos con las otras dos fuentes: la Biblia y la Tradición, demostrando en este caso una gran soltura y un profundo conocimiento de la Sagrada Escritura y de toda la literatura talmúdica. En ocasiones, echa mano también de filósofos, poetas, científicos de la tradición griega (Aristóteles, Euclides etc.) e incluso del Evangelio de San Mateo, como ya se dijo arriba. Por lo demás, Ibn Paqūda no duda tampoco de acudir a testimonios literarios musulmanes, como podrá verse a lo largo de la obra.

Ibn Paqūda es consciente de que este planteamiento racional es completamente nuevo en la literatura tanto judía como musulmana. Y es nuevo, en dos sentidos: primero, en el hecho de insistir en la vida interior, en los deberes íntimos de los corazones, sobre el mero culto externo, en lo que toca a la vida religiosa y, segundo, en el recurso que se hace a la razón (junto con la Biblia y la Tradición), dentro de esa interioridad, para estructurar la experiencia religiosa. Dice el autor:

> "cuando me ocupé de la necesidad y obligatoriedad de los deberes de los corazones, tal como lo hemos expuesto, vi que estaban por completo descuidados y que no había ningún libro que tratase específicamente de ellos. Y vi claro también que la mayor parte de la gente de nuestro tiempo ignoraba su conocimiento y, por supuesto, su práctica y acatamiento"[65].

Y se dispone a continuación a demostrar que efectivamente este tema no ha sido tratado por nadie antes que él, a pesar de que su realidad ha existido siempre: la de la primacía de los deberes de los corazones sobre los exteriores de los miembros corporales.

---

[65] Ibídem, p. 17.

Sin embargo, esta novedad que va a emprender, no la lleva a cabo sino tras ciertas dudas, incluso luchas, y, por supuesto, con una integral honradez. Porque no se pone en el punto de mira del teórico sino del hombre que sinceramente busca la verdad profunda de su vida religiosa. Baste este texto como testimonio elocuente de lo que acabo de decir:

> "Así, después que hube asentado por medio de la razón, de la Escritura y de la Tradición los deberes de los corazones, empecé a llevarlos a la práctica en mí mismo e intenté conseguir su perfección tanto en el orden del conocimiento como en el de la acción. Pero siempre que investigaba alguno de ellos, se me mostraban otros nuevos que venían a continuación y luego otros, hasta el punto de que el asunto se amplió de tal manera que se me hizo difícil fijarlos todos y retenerlos en mi alma, temiendo, en consecuencia, que se me olvidase lo que había descubierto en mi interior y que se esfumase lo que se había asentado tan firmemente en mi mente, sobre todo teniendo en cuenta que son tan pocos nuestros contemporáneos que se dedican a estas cosas. Por tanto, decidí dejar todo esto asentado en un libro y registrado en un escrito que contuviera los principios, fundamentos y consecuencias de los deberes de los corazones. E hice esto para obligarme a mí mismo a su estudio y puesta en práctica[66]."

Los deberes de los corazones, pues, no son un tratado fundamentalmente teórico, especulativo, sino más bien el fruto de la práctica diaria de un hombre virtuoso que lucha por su perfección religiosa. De ahí la intención que rigió la redacción de esta obra. Dice a continuación del texto citado:

> "Y pensé convertir todo esto en un discurso que sirviese a todos y que perdurase, en un tesoro oculto y en una lámpara que pudiera iluminar con su luz a todas las gentes, para que, bajo su dirección, pudieran lograr su meta, fue entonces cuando tuve la esperanza de que todo esto sería útil a otros e incluso que les llegaría a aprovechar, sirviéndoles de guía más que a mí mismo. Así que decidí componer un libro sobre este tema, que tratase con detalle de los fundamentos de los deberes de los corazones y de las obligaciones que tiene el interior de la conciencia humana. Y lo dispuse de tal manera que cubriese los siguientes objetivos, a saber, que fuese: un tratado general y suficiente sobre la totalidad de las cuestiones; una guía

[66] Ibídem, p. 20.

clara para la práctica del bien; un indicador del camino recto; un directorio para la ejecución de las buenas obras; un incentivo para la educación de la gente piadosa; un tratado que incitase a salir de la indolencia y que despertase del sueño; algo que penetrase a fondo en los detalles y perfiles de esta ciencia; una obra que moviese a la ciencia de Dios y de sus leyes, que incitase a la búsqueda de la salvación, que sirviese de estímulo para la acción, revitalizando a los negligentes; un libro que nos volviese hacia nuestros antepasados y que pudiera ser un complemento para quienes siguen a otros maestros; un tratado, en fin, que sirviera de guía para los que comienzan, a la vez que una culminación para quienes se hallan ya en la cima de la perfección"[67].

Con esto queda claro el espíritu, intención y personas a las que va dirigido el libro de *Los deberes de los corazones.* Sin embargo, Ibn Paqūda duda, está temeroso y vacila ante semejante empresa. Y así, confiesa él mismo lo siguiente:

"Pero cuando estaba empezando a llevar a cabo este mi propósito y pensaba componer el libro, vi que un hombre como yo no era digno de dedicarme a una tal empresa. Y sentí en mi alma mi indigencia para esta labor y para su total y verdadera terminación, dada mi inferioridad de condiciones, mi falta de saber, lo torpe de mi comprensión para captar adecuadamente las ideas, mi falta de corrección y limpieza en el uso de la lengua árabe y de su gramática, con las cuales había de expresar todo esto, a fin de que me entendieran nuestros contemporáneos"[68]. Y relata a continuación el proceso de su lucha y las razones que tuvo para, al fin, lanzarse a hacer el libro. Al final de todo lo cual "Con todo esto me di cuenta de que estaba forzando a mi alma a que asumiese la carga de componer este libro y de poner en orden mis ideas. Y ello, mediante las palabras que estaban a mi alcance y las expresiones que me venían a la mente, a fin de que se entendiera lo que quería decir. Del mismo modo, reflexioné en todas las consecuencias que se

---

[67] Ibídem, p. 21.

[68] Ibídem, p. 21. Algunos pretenden afirmar que en la Zaragoza islámica no se hablaba el árabe, sino otras lenguas romances vulgares. Esta afirmación de Ibn Paqūda da a entender lo contrario: si algo se quería dar a conocer al gran público, habría de hacerse en árabe, que era la lengua conocida por todos. Nótese que esta afirmación tiene tanto más valor cuanto que el libro está dirigido fundamentalmente a los miembros de las comunidades judías. Estas, pues, la lengua que hablaban no era el hebreo, sino el árabe. Lo mismo se puede decir, y con más razón, del resto de la población.

> me podían ocurrir en torno a los deberes de los corazones. Sin embargo, a pesar de todo esto, pensé que no sería exhaustivo ni que agotaría el tema, a fin de no alargar demasiado el libro. Así que decidí hablar de lo más importante de cada uno de los principios de los deberes de los corazones, dedicando un capítulo a cada uno[69]."

Esta actitud de modestia y sencillez de Ibn Paqūda, contrasta vivamente con la de Ibn Gabirol, en la obra que vengo comparando con *Los deberes de los corazones*, a saber, *La corrección de los caracteres,* donde dice para cerrar su obra:

> "Alguien puede oponérseme diciendo: 'No debes incitar a la gente a corregir sus caracteres y a concienciarles de que embellezcan su educación, sin que esto se encuentre [ya antes] en la naturaleza de tu [propia] alma, pues, [de este modo], serás como aquel que recomendaba la piedad y se olvidaba de sí mismo'. A lo cual respondemos: 'Toda vasija vierte lo que contiene'. ¡Qué ignorante es el que quiere recorrer el mundo sin conocer cuánto [mide] una parasanga que haya de recorrer!. No hemos mencionado ninguna virtud que no hayamos imitado. Ni hemos hecho la alabanza de ningún carácter [en este libro] hasta que no nos hemos acostumbrado de modo natural a él. El que se adorna con lo que no tiene, las tentaciones se encargarán de poner al descubierto lo que pretendía tener[70]."

Ibn Paqūda conserva este tono de sencillez y llaneza a lo largo de todo el libro. Su estilo claro, preciso, directo, es algo que caracteriza a *Los deberes de los corazones.* Sin embargo, esta sencillez no quita que en algunos momentos se deje llevar por el entusiasmo y aun inspiración poética, para remontarse en alabanzas al Creador o a las obras de sus manos, las maravillas de la creación. A pesar de ello, podemos decir que el libro es fundamentalmente pedagógico: además del lenguaje llano y frontal que emplea, está salpicado de continuas comparaciones, historias, cuentos, francamente ilustrativos que hacen penetrar a fondo en las ideas que con ellos se quiere inculcar.

Una nota característica de *Los deberes de los corazones,* es que, a pesar de ir dirigida a la vida interior, religiosa y del más allá, sin embargo, nunca deja de lado la vida presente. Ibn Paqūda ve en todas las virtudes y principios que va a inculcar, una ventaja indudable para la otra vida, pero también para la presente. Así, la ascesis, el examen de

---

[69] Ibídem, p. 22.

[70] Ibn Gabirol, *La corrección de los caracteres,* op. cit., p. 123.

conciencia, la humildad, el abandono en Dios, en fin, el contenido entero de los diez capítulos, reportan beneficios también en el mundo a aquellos que los practican. Es algo muy peculiar de Ibn Paqūda y de una determinada ascesis de origen tanto musulmán como judío. En Ibn Gabirol y su *La corrección de los caracteres,* también se podía apreciar esta cualidad.

Los deberes de los corazones se dividen, así, en diez capítulos, precedidos de un prefacio al cual pertenecen la mayor parte de los textos que acabo de citar. Como se ha dicho, estos diez capítulos proceden de modo absolutamente lógico y deductivo, a partir del primero de ellos dedicado a la existencia de Dios y a su Unidad absoluta. Luego, cuando comienza capítulo, como he indicado antes, indefectiblemente establece la ligazón lógica que mantiene con el anterior, para no perder el hilo de su razonamiento. Dentro de cada capítulo la estructura es idéntica en todos, con las variantes a que obliga la índole y temática de cada uno de ellos. Esta estructura es la siguiente: 1º. Definición del tema a tratar. 2º. Desarrollo y consecuencias del mismo. 3º. Dificultades que se pueden presentar para ponerlo en práctica y modos como se pueden soslayar dichas dificultades. Y todo ello, como también he dicho, de acuerdo con la siguiente estrategia: primero, argumentación racional; segundo, confirmación de la tesis defendida con textos de la Biblia; tercero, confirmación con citas de la Tradición. Por lo demás, la longitud de cada uno de los capítulos no es rigurosamente uniforme. Los más extensos (por orden) son el tercero (sobre el sometimiento a Dios), el cuarto (sobre el abandono en Dios), el primero (sobre la unidad de Dios) y el octavo (sobre el examen de conciencia). El resto de los capítulos tiene una extensión aproximadamente similar. La división en artículos de cada uno de los capítulos tampoco es uniforme ni corresponde a la extensión en número de páginas. En efecto, tienen diez artículos los capítulos primero, tercero, sexto y décimo; siete artículos, los capítulos cuarto, noveno y décimo; y seis artículos, los capítulos segundo, quinto y octavo.

En cuanto al mismo contenido temático de cada uno de los capítulos de *Los deberes de los corazones* es el siguiente, de forma muy resumida:

Capítulo primero: desarrolla la piedra angular de todo el sistema, a saber: la «unidad» *(tawḥīd)* de Dios. Tras definir Ibn Paqūda en qué consiste la fe en esa unidad, prueba, ante todo, la existencia de Dios, para concluir luego que solo hay un Creador del mundo y que es Uno en su interior, con un tipo de unidad que sobrepasa los límites de la razón, pues es incomprensible y suprarracional. Para ello, procede a analizar el mismo concepto de unidad, distinguiendo entre la metafórica (aquella que se aplica a lo creado) y la real y verdadera (la que únicamente se aplica a Dios). Por fin, estudia el tema de los atributos divinos, los cuales aluden a realidades mistéricas divinas que superan el

alcance de la razón humana y que en modo alguno rompen la unidad y simplicidad interna del Creador. Solamente podemos afirmar de Dios tres atributos: la «Existencia», la «Eternidad» y la «Unidad».

Es seguramente el capítulo más filosófico de todos, primero, por su manera de argumentar pues hace abundante uso de impecables silogismos e incluso de un brillante sorites. Segundo, tal vez se inspirase en la filosofía musulmana oriental, concretamente de al-Fārābī, en su libro *Kitāb al-waḥid wa-l-waḥdar, Libro sobre el uno y la unidad,* obra que, por cierto, repetirá Ibn Bāŷŷa, siguiendo los pasos de al-Fārābī, *Fī-l-waḥda wa-l-wāḥid, Sobre el uno y la unidad.*

Capítulo segundo: puesto que Dios está por encima de las categorías de substancia y accidente (que son aquellas a través de las cuales se desarrolla el conocimiento humano) resulta que su esencia se nos escapa por completo: Dios es en sí mismo incognoscible para el hombre. Sin embargo hay un medio por el que podemos atisbar su esencia, vislumbrar su ser, aunque sea de un modo indirecto y lejano: la contemplación o «reflexión de las criaturas» *(al-iʿtibār bi-l-majlūqīn)* en las cuales ha dejado una huella y vestigio de su ser. De todo esto surge este deber que tenemos para con Dios de detenernos ante todas las cosas creadas, desde las más mínimas hasta las más grandes, meditar en ellas, ver su maravilla y grandeza, pensarlas, para que así, desde ellas, nos podamos remontar a su Creador. Este capítulo, también se puede considerar como de talante filosófico.

Capítulo tercero: dada la unidad absoluta de Dios, resulta que solo a El corresponde la noción de señorío sobre todo lo creado, quedándole al hombre la cualidad de la servidumbre. De ahí que el tercer principio de la vida religiosa de Ibn Paqūda sea el de la «sumisión» (*ṭāʿa)* a Dios. A este propósito, Ibn Paqūda se explaya en una serie de consideraciones conexas con este tema de gran interés y profundidad, como es el de la predestinación y libertad humana, al modo como antes se expuso, o el de los beneficios que Dios concede al mundo y al hombre, ante los cuales éste no tiene otra respuesta posible que la de someterse a la Divinidad. El artículo quinto y sexto están desarrollados en forma de diálogo entre la razón y el alma humana, en el cual, aquella, la razón, intenta convencer al hombre para que se someta a Dios.

Capítulo cuarto: supuestos los principios anteriormente asentados y puesto que Dios es el único que gobierna de modo total y radical a su creación, el hombre no tiene otra alternativa que la del «abandono» *(tawakkul)* en sus manos y providencia.

Capítulo quinto: a la vista de estos cuatro pilares anteriormente expuestos, el hombre debe actuar en su vida religiosa y mundana con una sola intención: la de agradar a Dios

por ser quien es: Creador, Uno, Benefactor y Señor del universo. De ahí el quinto principio, el de la sinceridad o «pureza» *(ijlāṣ)* de nuestras acciones.

Capítulo sexto: ante un Dios así concebido y aceptado por la fe, la postura más coherente y correcta es la de la «humildad» *(tawādu')*, la cual constituye el sexto principio de la vida ascética y religiosa de Ibn Paqūda, considerando que esta virtud, la de la humildad, es la más importante de todas y de la cual dependen las demás.

Capítulo séptimo: el hombre, en este itinerario, se ve compuesto de un cuerpo y de un alma, a la vez que se siente estructurado y conformado por condiciones y tendencias naturales contrapuestas. Esto lleva consigo el que no siempre acierte con el camino recto y que, por tanto, peque. Dios, por su parte, uno de los beneficios que le ha otorgado al ser humano es el de que pueda rectificar sus errores, que pueda volver a la justicia. De ahí el séptimo principio, el del «arrepentimiento» *(tawba)*. Ello le lleva a analizar las clases de pecados que el hombre puede cometer y la situación en que queda después del arrepentimiento. ¿Es equiparable el arrepentido al santo que nunca ha pecado?, se pregunta. Y la respuesta es que es preferible el haber pecado y arrepentido pues el que nunca ha errado puede caer en la soberbia.

Capítulo octavo: el arrepentimiento y, en general, el bien conducirse en la vida religiosa y mundana, exige que estemos constantemente al tanto de lo que ocurre tanto en nuestro interior, en nuestros corazones, como en el orden de las acciones externas que ejecutamos. La conclusión es el octavo principio, a saber: el «examen de conciencia» o literalmente «examen del alma» *(muḥāsaba al-nafs)*. Ibn Paqūda hace un verdadero alarde de finura espiritual y psicológica (cosa que viene haciendo a lo largo de toda la obra pero que aquí se hace más patente) al estudiar, entre otras cosas, treinta maneras de examinarse la conciencia.

Capítulo noveno: la pureza de intención y la sinceridad de nuestros actos, está constantemente sometida a la presión de las pasiones y a los avatares del mundo material que nos rodea. Por eso, es imprescindible que el hombre se desprenda del mundo externo y de las tendencias perversas que abriga en su interior, por medio de la «ascesis» *(zuhd)*. Ibn Paqūda procede con sumo cuidado en este capítulo: por un lado, quiere preservar íntegro el valor de la vida ascética y de privación del mundo. Pero, por otro, también quiere garantizar la buena marcha de la vida social, histórica y política, a la vez que no quiere que la raza humana desaparezca ante la privación absoluta de todo placer y uso material de las pasiones e instintos (como es el de la procreación). Ibn Paqūda salva perfectamente el escollo, garantizando ambos principios: el de la vida religiosa y el de la continuidad de la vida mundana con todos sus deberes y

compromisos. Para ello, echa mano de la razón, de la Sagrada Escritura y de la Tradición, de una manera más patente y monográfica que en otros capítulos.

Capítulo décimo: por fin, como culminación de todos estos principios y del proceso espiritual que ha marcado al hombre, coloca el «amor» *(maḥabba)* a Dios. En este capítulo analiza qué es el amor a Dios, cuales son las maneras que existen de amarlo, qué señales hay de ese amor divino y la forma como han de comportarse los que aman a Dios. Esta última parte ofrece, junto a páginas bellísimas en que Ibn Paqūda procede arrastrado por el entusiasmo de esa máxima meta, otras de indudable deficiencia. Faltan aspectos y matices, intercala a veces cuestiones que más bien pertenecerían a otros capítulos o reincide en temas ya tratados en otros lugares de la obra. Parece como si, al final, tuviera como cierta prisa en terminar un libro que, en su conjunto, ha procedido con pausada lentitud, parsimonia y calma.

Por fin, Ibn Paqūda añade diez versos acrósticos que resumen el libro y que lo hace empezar con las iniciales de su nombre: ***B*** a***h y*** a***h b*** a***r Yô s*** e***f.*** Además, pone dos apéndices en hebreo titulados «Reprensión» *(Tôkeḥâh)* y «Súplica» *(Baqqâšâh)*, que los ofrece como posibles modelos de oración para el creyente. Son dos oraciones en las que el alma se pone en relación directa y exclusiva con su Creador, con un marcado carácter intimista, y en las cuales recoge la mayor parte (por no decir la totalidad) de los temas tratados en *Los deberes de los corazones*.

George Vajda calificaba a todo este conjunto de «teología ascética» y así titula su estudio ya citado, el mejor que hasta ahora existe sobre *Los deberes de los corazones*. La obra de Ibn Paqūda, ciertamente que no puede ser llamada un tratado de moral: en todo caso, podría pensarse en un tratado de ética; pero eso no es todo. El calificativo de «ascética» sería, pues, al parecer, el más apropiado, pero no de forma totalmente adecuada, substantiva y completa, porque el libro tampoco se nos presenta como simplemente «ascético». Y ello, por varias razones: una, porque no es el fin primordial y único de la obra el de la vida ascética. Acabamos de ver que el objetivo de Ibn Paqūda es el de la interiorización y racionalización de la vida religiosa. La ascética, en este contexto, solamente constituye un capítulo del libro, el noveno, siendo la apoteosis final de todo el proceso de concienciación de la religión un acercamiento y aun inmersión en el amor y aun en la mística con el capítulo décimo. En segundo lugar, el resto de la obra no es de temática ascética sino más bien de actitudes humanas y religiosas que afectan a las virtudes, vicios, costumbres, intenciones del corazón, etc. Más bien parece todo ello un conjunto de capítulos compuestos para que el lector adopte una nueva actitud ante la fe y, en consecuencia, una nueva forma de practicarla. Repitámoslo una vez más: lo que Ibn Paqūda quiere, por encima de todo y más allá de darnos una serie de «normas»

(incluso internas del corazón) para comportarnos con Dios, es ofrecernos una nueva forma de vivir la religión, desde el corazón, desde el interior, desde lo más profundo de la conciencia. Las virtudes, las actitudes concretas no son sino consecuencias lógicas, necesarias, de esa toma de postura originaria y radical, fundamental y fundante de la vida religiosa y de la fe.

Por otra parte, el calificativo de «teológico» también habría que aplicárselo con precaución. En efecto: el libro de *Los deberes de los corazones,* ante todo, no es un tratado de hermenéutica de textos sagrados, aunque, en algún momento (en dos o tres ocasiones) comente algunos textos de la Biblia. En este sentido, no es, pues, una obra de teología. Sin embargo, dado el concepto que de esta ciencia tiene Ibn Paqūda, su libro puede calificarse como tal, pues dice que la teología:

> "versa sobre Dios, sea honrado y ensalzado, sobre su Libro y sobre el resto de las cosas inteligibles, tales como el alma, el entendimiento y las personas espirituales"[71]:

Cosas todas de las que hablan *Los deberes de los corazones.* De hecho, el propio Ibn Paqūda, como pronto veremos, no duda en calificar su tratado como de «ciencia teológica» *ʿilm illāhī,* o ciencia divina, que es como, a veces, se llama a la teología. Por otro lado, el libro representa un gran esfuerzo de racionalización de la fe, confirmado con la Sagrada Escritura y la Tradición. Y, en este sentido, podría hablarse también de teología, sobre todo, teniendo en cuenta los fuertes influjos que recibe de la teología musulmana *muʿtazilita,* como han señalado todos los comentaristas, sobre todo George Vajda. Pero aun habida cuenta de ese elemento racional, conviene oír las propias palabras de Ibn Paqūda cuando él mismo nos dice el método que ha empleado en su libro, al cual califica de teológico. La cita es larga pero interesante:

> "Opté por el método de la exhortación, dirección y orientación, usando palabras claras, familiares y corrientes, a fin de que se entendiese fácilmente, tanto el contenido como la explicación de lo que pretendía exponer. Por tanto, evité toda palabra oscura y toda expresión extraña, así como los argumentos dialécticos y cualquier cuestión abstrusa, puesto que todo esto no facilitaría las soluciones ni las respuestas a los problemas, en un libro de la índole de éste. Eso sí, utilicé argumentos persuasivos, esos argumentos de los que se fía el alma, de acuerdo con el método de la teología. Como dice el

[71] Ibn Paqūda, *Los deberes de los corazones.* op. cit., p. 4.

> Filósofo: “No nos conviene demostrar todas las cuestiones con argumentos, pues no todos los problemas que se plantean a nuestra mente son puramente racionales. Del mismo modo, no debemos buscar en las matemáticas las argumentaciones persuasivas ni en la teología las imágenes y representaciones sensibles. Tampoco debemos esperar argumentos demostrativos de los primeros principios de la ciencia natural ni de los primeros principios de cualquier cosa. Pues, si estamos bien dispuestos, se nos ofrecerá fácilmente la solución de los problemas que inquirimos, mientras que, por el contrario, cuando tomamos actitudes beligerantes, fracasamos en nuestro propósito y nos resulta difícil dar con lo que buscamos”. Así, puesto que este libro mío pertenece a la teología [ʹilm illāhī], me he guardado de usar en él todo tipo de argumentos que van por el camino de las reglas de la lógica y de las matemáticas, salvo en el capítulo primero en el que tal vez me vi obligado a este tipo de argumentos por la sutileza de las cuestiones que planteo. He sacado en mi libro la mayor parte de mis demostraciones del simple uso de la razón, haciéndolas más asequibles a base de comparaciones sencillas que no ofrecen ninguna duda por su claridad y verdad. Además, he dotado a mi escrito de las citas de los Profetas y de los antiguos, de los textos de nuestros antepasados que nos ha transmitido la Tradición y de los varones perfectos y sabios de cualquier tipo que fueran de los que tenemos noticias”[72].

Con estas advertencias del propio Ibn Paqūda, quedan claros los límites de su teología y de su empleo de la razón en la misma.

Pero dado que usa de la razón y que echa mano ampliamente de la filosofía y de los filósofos tampoco es correcto llamar simplemente a como de «filosofía» al trabajo que nos presenta Ibn Paqūda, pues no pretende dar una cosmovisión, una antropología, una política, totales y unitarias, bajo el punto de vista del puro pensamiento. Simplemente utiliza a éste, al pensamiento y a la razón filosóficas, para fundamentar la vida religiosa que propone, aparte de adjuntar a la razón, como estamos viendo, las otras dos fuentes de conocimiento que son ajenas a la tarea filosófica, cuales son la Biblia y la Tradición.

Digamos, pues, que la obra de Ibn Paqūda es sumamente original, aunando en su contenido y médula tanto elementos filosóficos como teológicos, lo mismo la ascesis

[72] Ibn Paqūda, *Los deberes de los corazones.* op. cit., p 19.

que la moral, la teoría y la praxis, el razonamiento y la cita de autoridades. Estamos ante una obra unitaria a la cual, por su complejidad, resulta imposible etiquetar.

Problema aparte, aunque en la misma línea clasificatoria de *Los deberes de los corazones*, es el de la posible consideración de Ibn Paqūda como místico. El mismo George Vajda se plantea la pregunta. Su conclusión es doble. Por un lado, afirma textualmente:

> "Si adoptamos una definición prudente y, por ello demasiado vaga del misticismo, como es la que le limita a un sentimiento de insuficiencia de la creencia común y una aspiración a una ciencia más amplia y más satisfactoria para el corazón humano, no habría ningún inconveniente en calificar a Baḥya de *místico*. E incluso, si la recomendación de practicar el apartamiento del corazón hasta el punto de abstenerse de toda cosa perecedera, señala el paso del ascetismo a la mística, la doctrina de Baḥya comportará, sin duda alguna, una nota de misticismo[73]."

Y sigue a continuación con la segunda conclusión:

> "No obstante, si el éxtasis, la unión con Dios, el aniquilamiento de la personalidad fueran considerados como características necesarias del auténtico misticismo, con conciencia tranquila se podría negar a Baḥya el título de místico. Vía purgativa, hemos dicho, y vía iluminativa, ningún rasgo de vía unitiva"[74].

Y como conclusión afirma:

> "En resumen [...] no hablar en el caso de Baḥya sino de doctrina ascética y no de doctrina mística, a no ser en un sentido amplio y muy mitigado"[75].

Creo que estas conclusiones de Vajda son absolutamente correctas. Y no les añadiría sino tres consideraciones más: Primera que, en efecto, Ibn Paqūda no fue un místico ni pretendió serlo o aparentarlo. En su característica modestia creo que no tendría inconveniente en decir que él, debido a sus deficiencias, no había recibido aún el don gratuito de Dios de amarle como él describe en el capítulo décimo. Sin embargo,

---

[73] Vajda, G., *La teología ascética de Baḥya ibn Paquda,* op. cit., p. 182.

[74] Ibídem, p. 183.

[75] Ibídem, p. 183.

considera una obligación abrir las puertas a todo creyente para que recorra todo el camino espiritual, desde el comienzo hasta el final. Presenta una panorámica, como anunció en la introducción, para todo tipo de fieles: iniciados y perfectos. Él, personalmente, dominaba el itinerario ascético (y por eso es tan preciso y exhaustivo en su exposición) pero no el último peldaño, el del amor, en el cual solo estaba iniciado, empezando (por eso es más deficiente su último capítulo). Es una prueba más de la absoluta sinceridad con que escribe Ibn Paqūda sus *Deberes de los corazones.* Parecería, en tal caso, más el reflejo por escrito de un diario espiritual, que un tratado teórico, tal como dije un poco más arriba.

La segunda consideración es que, a pesar de no ser Ibn Paqūda un místico ni tratarse *Los deberes de los corazones* de un tratado de mística, sin embargo, como veremos más adelante, constituyeron ambos un preámbulo necesario y de suma importancia para el desarrollo ulterior de la cábala o mística judía. En tal sentido, aunque no se esté hablando de mística en el libro que nos ocupa, sin embargo, se están abriendo históricamente las puertas a uno de los movimientos místicos más importantes.

La tercera es que, como ya hemos visto anteriormente y seguiremos viendo en el apartado siguiente, Ibn Paqūda tiene como fuentes principales de su pensamiento, obras y corrientes pertenecientes esencialmente a la mística musulmana. Tales son, por ejemplo, la *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza* y multitud de autores y de obras sufíes. Pero de ello se tratará enseguida.

7. FUENTES DE “LOS DEBERES DE LOS CORAZONES”

A la hora de establecer las fuentes en las que pudo inspirarse Ibn Paqūda para escribir su libro, hay que partir de la base de que el autor fue enteramente original, no solo en cuanto a la concepción del tema y plan general de la obra, sino también en lo referente a su desarrollo. Su sentimiento, arriba expresado, de que abordaba una empresa novedosa, era real. Sin embargo, una lectura pausada de *Los deberes de los corazones* nos descubre un autor sumamente culto que estaba muy al día en sus lecturas de las personalidades más importantes sobre el tema y que no ocultaba sus simpatías por determinadas corrientes de pensamiento y de enfoques en las cuestiones que trata. Todo lo cual significa que Ibn Paqūda, cuando escribe su libro, emplea los más diversos materiales y aprovecha muchas ideas dispersas en multitud de autores por él consultados. A pesar de ello, sin embargo, no puede decirse, en modo alguno, que Ibn Paqūda fuese un ecléctico a la hora de abordar su temática. Ni tan siquiera que llevase a cabo una labor de pura síntesis. Sencillamente vio clara una idea que era novedosa y la puso por escrito, aprovechando los elementos que él estimó oportunos y que había

recogido de sus abundantes lecturas, sin parar mientras que fueran de procedencia musulmana, judía, griega o cristiana, lo cual dice mucho de su amplitud de miras y de su gran talla personal.

Una vez concebida la nueva idea clave de la vida religiosa que habrá de ser el fundamento de todo el libro de *Los deberes de los corazones*, para desarrollarla y darle articulación, Ibn Paqūda demuestra una clara y decidida simpatía y afinidad por la ascética, teología y filosofía islámicas, sin por ello desviarse en momento alguno ni un ápice de su fe judía. Podía haber construido perfectamente su libro partiendo de la razón, de la revelación bíblica y de la Tradición, sin necesidad de acudir en absoluto, o al menos no tanto, a conceptos, términos e interpretaciones musulmanas, si es que hubiera sentido alguna repugnancia, antipatía o recelo al entorno político, cultural, intelectual y religioso que le rodeaba. Por el contrario, no disimuló nada su simpatía y cercanía interior a este mundo: las ideas, los términos técnicos que emplea, las interpretaciones que ofrece, son todas, inequívocamente, islámicas. Lo cual, por otra parte, tampoco le priva de acudir a fuentes judías, como puede ser el pensamiento de Sĕʿadyah Ga’on o al-Muqamis (aparte, claro está, de las citas de la Biblia y de la Mišnâh y Talmud).

El mismo uso de la lengua árabe, a la hora de componer el libro, demuestra una sintonía y afinidad con el entorno islámico en que vive. No sólo son razones de difusión del libro las que le mueven (acabamos de oírle decir que lo escribe en árabe para que todos lo entiendan), sino que denota una sintonía de base con la cultura musulmana en que vive, salvando siempre los principios de su propia religión. Así pues, y en consecuencia, Ibn Paqūda lleva a cabo una exposición personal de la vida religiosa y ascética, enmarcada dentro del judaísmo más ortodoxo, pero aprovechando los materiales que le ofrecía la cultura islámica en la que vivió.

Para una visión detallada y pormenorizada de los influjos que recibió Ibn Paqūda, dentro de los márgenes señalados, puede verse la obra ya citada de Vajda, así como las introducciones de Yahuda a su edición crítica árabe y de Chouraqui a la versión francesa de *Los deberes de los corazones*, a los que también se ha hecho alusión anteriormente con frecuencia. Como estos mismos autores señalan, aún queda mucho por investigar en este sentido, pese a que se han centrado ya las fuentes de inspiración fundamentales. Aquí, en esta introducción, me limitaré a señalar las grandes áreas de pensamiento y autores en que Ibn Paqūda pudo inspirarse, sin bajar al detalle de los puntos en que ese influjo se hace notar, pues es labor de un estudio monográfico más amplio y no de un preámbulo introductorio a la traducción de la obra.

Ante todo, hay que recordar lo dicho en apartados anteriores, con relación a la literatura ética judía. Concretamente, Sĕʿadyah Ga'on y, sobre todo, Ibn Gabirol con sus libros *La corrección de los caracteres*, *Selección de perlas* y *Azharôt*, pueden ser señalados como fuentes muy importantes de *Los deberes de los corazones*.

Se ha señalado, por otra parte, el gran paralelo existente entre *Los deberes de los corazones* y el pensamiento del musulmán oriental al-Gazzālī, muy en particular en su libro *Kitāb al-ḥikma fī majlūqāt Allāh* o *Libro de la sabiduría acerca de las creaturas de Dios*. Goldziher y Yahuda ven en este hecho un claro influjo del musulmán sobre Ibn Paqūda. Por otra parte, en 1938, D. Z. Beneth, en un trabajo titulad *Una fuente común de Baḥya ben Yôsef y de Algacel*[76] ha demostrado que más bien se trataría de una fuente primera originaria común a ambos a al-Gazzālī y a Ibn Paqūda, cuyo título sería *Kitāb al-dalā'il wa-l-iʿtibār ʿala-l-jalq wa-l-tadqīr*, compuesto tal vez por un teólogo cristiano imbuido por ideas helénicas.

Una de las razones aducidas por Beneth a favor de la imposibilidad de que Ibn Paqūda se inspirase en al-Gazzālī es la cronológica, lo cual hace improbable, según él, que el judío zaragozano llegase a conocer la obra del oriental, habida cuenta que al-Gazzālī nació en 1058 y murió en el 1111. En efecto, si es verdad que Ibn Paqūda compuso su libro hacia los años 1080-1090 y tuvo que inspirarse en al-Gazzālī, ello obligaría a suponer que éste escribió su obra entre los veintidós y treinta y dos años, debiendo dejar, además, un margen, para que pudiera llegar a al-Andalus y, concretamente, a Zaragoza, lo cual a Beneth le resulta difícil admitir. Pero es que, por otra parte, tampoco coincide del todo el libro de Ibn Paqūda con el propuesto por Beneth. ¿A qué se debe, pues, semejante coincidencia entre Ibn Paqūda y al-Gazzālī?, ¿Conocía Ibn Paqūda la obra de al-Gazzālī, a pesar de lo que dice Beneth, y según lo admite la opinión general?, ¿Hay otra obra común a Ibn Paqūda y a al-Gazzālī, al margen de la citada por Beneth y que nos es hoy desconocida?

Asentada esta incógnita, lo que sí se puede decir es que *Los deberes de los corazones* se inscriben por completo dentro del cuadro neoplatónico al uso, tanto del pensamiento islámico como del judío. Es, por ejemplo y concretamente, el neoplatonismo de Ibn Gabirol, tal como lo muestra en su obra posterior *La fuente de la vida.* Este neoplatonismo se manifestaría, sobre todo, en la interiorización de las relaciones con Dios, en el desprendimiento de lo material y espiritualización de la vida, entre otros puntos. Así mismo, el Aristóteles que demuestra conocer Ibn Paqūda es el

[76] Ver *Melanges Magnés*, Jerusalén, 1938, p. 23-30.

neoplatonizado por la filosofía de su época y que es, por supuesto, anterior al del otro zaragozano, Ibn Bāŷŷa, y, por supuesto al de Averroes.

La *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza,* como ya ha quedado claro por lo dicho anteriormente, está por completo presente en *Los deberes de los corazones*. No se acepta en modo alguno el enfoque general *šīʿīta* de esta magna summa del saber. Ni Ibn Paqūda ni ningún autor de al-Andalus que recibió su influjo hubiera aceptado las tesis fundamentales del *šīʿīsmo,* dada la ortodoxia de base que imperaba en la Península. Pero sí se aceptaron multitud de detalles, sobre todo en la Frontera Superior y Reino de Taifas Zaragozano, aspectos, enfoques e interpretaciones particulares. El mismo racionalismo paqudiano (que, como se ha dicho, viene del círculo intelectual y filosófico zaragozano), así como la insistencia en el valor del corazón como órgano central de la vida humana (aparte de otros muchos puntos, como es el de la concepción del hombre como *microcosmos*) y la propuesta de la meta humana en la unión amorosa con Dios, son típicos de los Hermanos de la Pureza.

Se acaba de aludir a la ortodoxia, ambiente de la Península Ibérica musulmana y judía. En efecto, *Los deberes de los corazones* se desarrollan dentro de los márgenes más estrictos de la ortodoxia, tanto judía como de sus fuentes islámicas. Precisamente una de las huellas que hay en el libro es de Qušayrī, autor muerto en 1074 que se esforzó en armonizar la teología ortodoxa *ašʿarita* con el misticismo sufí. Y, sin embargo, esta ortodoxia no le priva a Ibn Paqūda de aprovechar multitud de elementos de la primera teología *muʿtazilí* (del mismo modo que había empleado elementos sueltos de la *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza*). Es el *muʿtazilismo* (junto con los Hermanos de la Pureza) una de las fuentes de inspiración más sobresalientes del pensamiento paqudiano.

Un elemento que Ibn Paqūda toma decididamente del Islam es el sistema ascético *(zuhd)* y el ejemplo y doctrinas de los grandes ascetas *(zuhhād)* musulmanes: el abandono, la humildad, la renuncia del mundo etc. no solo en su contenido y matices, sino en su misma terminología están tomados del islam, con los añadidos y matices pertinentes, tanto del judaísmo en general, como de la propia visión personal de Ibn Paqūda.

Y, por fin, dentro del mundo islámico también, la presencia sufí es abrumadora y constante. Ya lo he anunciado hace un momento a propósito de la cuestión de si Ibn Paqūda es o no un místico. No lo es, como se ha visto, en el sentido estricto de la palabra, pero sí se deja influir por todo lo que se relaciona con el misticismo, como es el ṣufismo, aparte de la *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza,* como se acaba de ver.

El ṣufismo que influye en Ibn Paqūda es el oriental, inserto dentro de la más sana ortodoxia. En esta corriente de pensamiento religioso, son muchos los autores cuya huella se ha detectado en *Los deberes de los corazones*. Algunos nombres bastarán para ilustrar esta fuente. De entre todos, destacan dos: uno es Abū Ṭālib al-Makkī, muerto en 996 y que fue autor, como se ha dicho antes, de un importante tratado ascético-místico titulado *Qūt al-qulūb* o *Alimento de los corazones*. El otro es Muḥāsibī muerto en 857 y que escribió otro tratado similar con el título de *al-riʿāya li ḥuqūq Allāh* o *Vigilancia de los deberes divinos*. Otros autores sufíes cuyas lecturas sin duda fueron muy asiduas para Ibn Paqūda, a juzgar por los vestigios que han dejado en su libro, son: Ibn ʿAtā, Jarrāz, Qušayrī, Ḥasan al-Baṣrī, Mālik ibn Dīnār, Muḥammad ibn Wāsiʿ, Sufyān ibn ʿUnayna, Sarrāŷ, Dū-l-Nūn al-Miṣrī y otros muchos cuya enumeración sería demasiado largo y cuyo detalle se puede encontrar en las obras anteriormente citadas de Vajda, Yahuda y Chouraqui.

Pueden señalarse otras fuentes como pueden ser las obras de al-Fārābī, Avicena, Galeno, Euclides y Aristóteles, de los cuales, a los tres últimos cita nominalmente. Sin embargo, al Estagirita a veces lo cita de modo indirecto de esta manera “Dijo el Filósofo”, no cabiendo duda que se refiere a Aristóteles.

Hay un camino por investigar, ya indicado más arriba, y que seguramente ofrecería perspectivas de sumo interés. Me refiero al impacto estoico que ofrece *Los deberes de los corazones*. Esta dimensión creo que salta a la vista ante la simple lectura de la obra de Ibn Paqūda. Pero no solo el propio texto de *Los deberes de los corazones*; es que los mismos influjos que recibe del Islam ya están fuertemente impregnados de estoicismo, particularmente los provenientes de al-Andalus. Una investigación en esta línea (tanto del estoicismo de las fuentes de Ibn Paqūda, como de su propia obra *Los deberes de los corazones*) enriquecería el conocimiento del ya proverbial estoicismo del pensamiento hispánico.

A todo lo dicho hay que añadir las fuentes que afectan a todo el cúmulo de sentencias, parábolas, historias y leyendas que saca a relucir Ibn Paqūda y sobre las cuales ya se ha dicho algo en apartados anteriores.

Seguramente que hay más fuentes, tanto de contenido como de sentencias y leyendas. Pero el camino de la investigación queda abierto, pues sin duda que Ibn Paqūda está haciendo de caja de resonancia de todo un conjunto de mundos filosóficos, culturales y religiosos mucho más complejos y ricos de lo que se ha expuesto aquí y de lo que se sabe hasta el momento actual.

8. LA HUELLA DEJADA POR "LOS DEBERES DE LOS CORAZONES".

Es mucho el campo de investigación que queda por recorrer en torno al rastro que dejó tras de sí su libro *Los deberes de los corazones*, no solo en la cultura judía y musulmana sino también en la cristiana española y europea posteriores.

En efecto, dentro del mundo judío, *Los deberes de los corazones* tuvieron un éxito popular inmediato e indiscutible. Desde su aparición hasta hoy mismo, sigue siendo un libro de lectura piadosa para los creyentes. Debió de ser particularmente bien acogido por los judíos conversos y por los emigrados de España, pues fue una de las primeras obras que se tradujeron al castellano ladino y a las lenguas vulgares, tanto medievales como modernas, habladas por las comunidades judías.

En cambio, la huella dejada en los círculos intelectuales, o bien no fue tan intensa o no se ha seguido su pista hasta la fecha. Por ejemplo, Zifroni ha detectado numerosos vestigios de *Los deberes de los corazones* en el *Moré nebukym* o *Guía de los descarriados* de Maimónides[77]. Abraham ben ʽEzra', al final de su comentario al Pentateuco cita a Ibn Paqūda y refuta su interpretación de los premios y castigos de la otra vida[78]. Pero en cualquier caso, la obra de Ibn Paqūda ejerció un claro influjo en la literatura posterior judía, como indican Waxman, Meyer y Chouraqui[79].

Por otra parte, el mismo Vajda[80] señala como una de las fuentes principales de la cábala o mística judía a Ibn Paqūda (junto con Ibn Gabirol, Abraham ben ʽEzra' y Yĕhudah ha-Levi, todos ellos pertenecientes al área intelectual de la Taifa de Zaragoza).

En efecto, la cábala adquiere su máximo esplendor en el s. XIII, cuando convergen todas las influencias dichas (sobre todo la de Ibn Gabirol e Ibn Paqūda), más un fuerte movimiento pietista que, arrancando del centro de Europa (y, particularmente, de la Provenza) e inspirado, en especial en el *Sefer Yeṣirah, Libro de la Creación*, pasa por Cataluña y Aragón y adquiere cuerpo doctrinal y popular definitivo. Todo esto ocurre en Castilla, con la aparición en la misma de la gran obra qabbalística, el *Sefer ha-Zohar, Libro del Esplendor*, conocido simplemente como el *Zohar*. Compuesto entre 1275 y

---

[77] Véase el prólogo a su edición del *Hobōt ha-lebabōt (Deberes de los corazones)*, Jerusalén, 1928.

[78] Yahuda, *Prolegómenos*, p. 12, nota 2.

[79] Waxman, Meyer, *History of Jewish Literatur*, New York, 1930, p. 361 y ss.; Chouraqui, *Introduction aux devoirs des coeurs*, op. cit., p. LII y ss.

[80] Vajda, G., *Introduction a la pensée juive du Moyen Age*, Paris, 1917, p. 202 y ss.

1285, tal vez (al menos en su mayor parte) por Mošeh ben Šem Ṭoḇ de León, abarca aproximadamente una extensión de unas 2.400 páginas impresas. Se trata de un inmenso tratado, expuesto en forma de comentario a la Biblia, que pasará a la posteridad como el libro base y canónico de la cábala universal del judaísmo.

El impacto de la cábala y del *Zohar* es inmenso, no sólo en Castilla, sobre todo, y en el mundo judío, sino también fuera de ella y entre los cristianos. En Castilla prende el movimiento, especialmente, entre las clases populares, que, lejos de toda especulación, se entregan a la práctica de una vida devota abocada a la mística, guiados por una visión simbólica, alegórica y casi mágica del mundo. Entre la clase intelectual hay también preclaros representantes de la cábala, como son: Yĕhudah ben Šĕlomoh ha-Cohen ibn Malkah, nacido en Toledo en 1215 e Isaac ben Abraham ibn Latif, que vivió en Toledo entre 1210 y 1280.

La cábala, sin embargo, aun siendo característica del pensamiento y actitud religiosa de Castilla, sin embargo se extiende fuera de sus fronteras, incluso en la zona oriental de la Península, en el actual Aragón y Cataluña, entonces Corona de Aragón. En Cataluña, la cábala que predomina es la práctica o *qabbala ma'asit*, entre las clases populares y nueva burguesía, mientras que los niveles aristocráticos y adinerados apostaron por un antimisticismo siguiendo el racionalismo de Maimónides. Así, por ejemplo, está la figura de Abraham ben Šĕmu'el Abulafiah, nacido en Zaragoza en 1240 y formado en Tudela, de donde marchó para Oriente. Volvió a Barcelona en 1271, donde fue perseguido por algunos temas doctrinales. Mošeh Idel afirma que su mística representa una de las orientaciones más espiritualistas aparecidas durante la Edad Media, la cual transforma libremente el texto bíblico y lo convierte en una especie de historia de la vida espiritual del alma.

Y, finalmente, donde la cábala prende de una manera muy especial, y donde seguramente fue bien conocido Ibn Paqūda, es en el Círculo Cabalístico de Gerona, donde militan autores como Azri'el de Gerona (s. XIII), Yaʿqoḇ ben Šešet Girondí (s. XII-XIII), Mĕšullam ben Šĕlomoh de Piera (s. XIII) y otros muchos más.

Por otra parte, André Chouraqui[81] señala el profundo influjo que ejerció Ibn Paqūda en las doctrinas de Baal Šem Ṭoḇ, fundador del movimiento místico ḥassidí que conmovió a las comunidades judías de la Europa Oriental en el s. XVII, a partir de cuyo momento

[81] Chouraqui, A., *Introduction aux devoirs...*, op. cit., p. LIII

empezaron a afluir numerosas ediciones en hebreo y comentarios sobre *Los deberes de los corazones,* hasta hoy día, en especial en el s. XIX.

Otra área por estudiar es la del influjo de *Los deberes de los corazones* en el mundo cristiano medieval y posterior, tanto español como europeo, sobre todo en la literatura mística y ascética.

Ante todo, hay que decir que el tipo de literatura ética, moral, sentenciaria y de ejemplos (cuales son *Los deberes de los corazones* y todos los que he citado más arriba pertenecientes a la Taifa zaragozana) pasa inmediatamente a Castilla, donde es aprovechada con profusión y abundancia, no solo en los sermones de los predicadores cristianos, sino en la gran literatura de los siglos XIII y XIV. Baste recordar obras que acusan claramente, en mayor o menor grado, el influjo de dichos libros judíos zaragozanos: *Las siete partidas* de Alfonso X, el *Libro de buen amor* del Arcipreste de Hita, el libro atribuido a Sancho IV *Castigos e documentos para bien vivir,* el *Libro del Caballero Zifar,* el *Libro de los buenos proverbios,* el *Libro de los doce sabios*, *Bonium* o *Bocados de oro,* el *Libro de Aleixandre, Poridat de poridades* y otros muchos más, cuyo análisis no pertenece a este lugar, pero que están esperando un estudio comparativo más exhaustivo con respecto a la literatura judía indicada. La Profesora María Jesús Lacarra, traductora y estudiosa de la *Disciplina clericalis* de Pedro Alfonso, extiende el influjo al propio derecho aragonés, concretamente al Fuero de Jaca (ya se ha aludido por la parte castellana a las *Siete Partidas*) y, por supuesto, al resto de la literatura sentenciaria europea medieval y aun posterior, señalando nombres como el de Jacques de Vitry, Etienne de Bourbon, Bocaccio, Shakespeare etc.

Y, en los siglos XVI y XVII, en el ámbito de la literatura ascética, se halla insistentemente el tema de ilustrar las doctrinas que se exponen con historias y anécdotas, al modo como lo hace Ibn Paqūda. Así se puede detectar esta posible influencia en obras como el libro de La Palma del siglo XVII titulado *Camino espiritual,* o *el Ejercicio de perfección y virtudes cristianas* de Alonso Rodríguez, de 1592, en los cuales es constante la fórmula “Donde se confirma lo dicho con algunos ejemplos”

Con respecto a la literatura posterior, los temas, enfoques, motivos, método empleados por Ibn Paqūda, se ven continuamente repetidos (a veces de modo idéntico) en multitud de obras cristianas del mismo género. Carlos Ramos Gil[82] ha subrayado las

---

[82] Ramos Gil, C., *Algunos aspectos de la personalidad de Ibn Paquda,* en Archivo de Filología Aragonesa, Zaragoza, 1950 (III), p. 158 y ss.

coincidencias de *Los deberes de los corazones* con San Ignacio de Loyola, Santa Teresa de Jesús y Fray Luis de León.

De Ignacio de Loyola, ya he indicado algunas coincidencias con Ibn Paqūda. Pero me voy a fijar en alguna más: por ejemplo, las treinta maneras de examinar la conciencia tienen su eco en la insistencia sobre el mismo tema en San Ignacio en sus *Ejercicios Espirituales*, en las *Constituciones* y en otros escritos donde habla de la necesidad de examinar la conciencia. Proponiendo varios modos de realizarla sumamente matizados y detallados. Otro punto es el de la «indiferencia» de claro sabor estoico en ambos autores. Es curiosa la coincidencia de estas dos expresiones: dice Ibn Paqūda, que ante las vicisitudes del mundo el hombre debe:

> "elegir la pobreza sobre la riqueza, la enfermedad a la salud, la desgracia al bienestar; el entregarse totalmente a los decretos de Dios, contentándose con lo que Él quiere"[83]

San Ignacio, por su parte, afirma en los *Ejercicios:*

> "que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demás; solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados"[84].

Y, por fin, otro tema que afecta a San Ignacio pero también a otros autores y que tiene raíces musulmanas y del propio Ibn Paqūda es el del ideal de servir a Dios por sí mismo, no por temor de penas ni esperanza de castigos. Ibn Paqūda repite una y otra vez el siguiente principio tomado de la tradición judía más antigua:

> "No seas, pues, como los siervos que sirven al señor para recibir un salario, sino como los esclavos que trabajan sin recibir un jornal. Que el temor del cielo repose sobre vosotros[85]."

Y ocurre que corrieron unos versos anónimos (anónimos por temor a que se les acusase de judaizantes o filomusulmanes) bien conocidos como son:

---

[83] Ibn Paqûda, *Los deberes de los corazones,* op. cit., p. 167

[84] Ibídem.

[85] [Abôt, I, 2].

"No me mueve, mi Dios, para quererte
el cielo que me tienes prometido
ni me mueve el infierno tan temido
para dejar por eso de ofenderte.
Tu me mueves Señor; muéveme al verte
clavado en una cruz y escarnecido
muéveme ver tu cuerpo tan herido;
muévenme tus afrentas y tu muerte.
Muéveme, en fin, tu amor, y en tal manera,
que aunque no hubiera cielo yo te amara
Y aunque no hubiera infierno te temiera.
No tienes que me dar porque te quiera;
pues aunque cuanto espero no esperara,
lo mismo que te quiero te quisiera"

Pues bien, San Ignacio, que en algún momento fue acusado de heterodoxia dice lo siguiente sobre cómo deben ser sus seguidores en la Compañía de Jesús, solo que cubriéndose al final las espaldas, precisamente en la línea de este tema:

> "Todos se esfuercen de tener la intención recta, no solamente acerca del estado de su vida, pero aun de todas cosas particulares, siempre pretendiendo en ellas puramente el servir y complacer a la divina Bondad por Sí mesma, y por el amor y beneficios tan singulares en que nos previno, más que por temor de penas ni esperanza de premios, aunque desto deben también ayudarse"[86].

El tema, como he dicho, era claramente de origen judío, pero también musulmán, como bien lo atestiguan místico del Jurasán Abū Bakr al-Šiblī (muerto en 945), Ibn ʿArabī de Murcia (1165-1240) que recoge el tema de Dū-l-Nūn al-Misrī y los llamados šāḍilíes o alumbrados.

Sobre la interiorización de la vida religiosa, existen paralelismos sorprendentes entre Ibn Paqūda y a «vía del recogimiento» o «vida interior» del XVI y XVII de Osuna, Francisco de Cisneros, San Pedro de Alcántara, Beato Nicolás Factor, San Diego de Alcalá, Santa Teresa y otros muchos más.

---

[86] San Ignacio de Loyola, *Constituciones*, n. 288, *Obras Completas de San Ignacio de Loyola,* op. cit., p. 477.

Solo he querido insinuar un campo riquísimo de seguimiento de fuentes y obras que, sin duda, terminarían en una reconstrucción de nuestra historia de la literatura ascética y mística española, y que, seguramente, nos reservaría enormes sorpresas. La obra de Ibn Paqūda ocuparía un lugar muy central en toda esta trama.

Solo queda un tema espinoso y difícil de resolver: ¿a qué se deben estas coincidencias?. Caben varias respuestas: una, la más simple, a que, ante determinados estímulos, las tres religiones monoteístas respondiesen de manera similar. Otra, que muchos de los autores cristianos, tras la reciente expulsión de judíos y musulmanes, hubiese leído con frecuencia sus libros, pero que, por temor a la Inquisición, implacable con todo tipo de contagio musulmán y judío, quemasen, destruyesen u ocultasen las obras que habían tenido en sus manos. Finalmente, otra explicación, compatible con las otras dos, es que estas coincidencias se debiesen al mero ambiente espiritual, al contagio de boca a oído, a las ideas predominantes en los tres ámbitos, musulmán, judío y cristiano. Sea cual fuere la explicación, el horizonte de investigación sobre esta materia queda abierto a un sin fin de posibilidades.

9. La traducción española que presento.

La versión al español que presento está hecha sobre la edición crítica árabe de A. S. Yahuda: "Al-hidajaʿila fara'id al qulūb des Bachja ibn Josef ibn Paquda aus Andalusien im arabischen Urtext zum ersten Male nach der Oxforder und Pariser Handschrift sowie den Petersburger Fragmenten", E.J. Brill, Leiden, 1912.

El texto de Yahuda ha tenido a la vista, sobre todo, dos manuscritos: el de Oxford, Cod. Bodl. n. 1225, y el de Paris, Cod. Bibl. Nat. n. 756. Además de estos dos, ha tenido en cuenta algunos fragmentos conservados en la Biblioteca de San Petesburgo (ms. serie II, n. 1500, 1498, 1499 y 3092 y serie I 467-491), así como la traducción al hebreo hecha por Ibn Tibbon, alrededor de 1160.

Sin embargo, el manuscrito fundamentalmente seguido por Yahuda es el de Oxford por cuatro razones principales: primera, porque contiene el texto original completo; segunda, porque es el más antiguo de todos; tercera, porque fue el que utilizó, junto con el manuscrito árabe, Ibn Tibbon para su versión hebrea; y, cuarta, porque así como en el de Paris intervinieron varios copistas e intérpretes, el de Oxford parece que está libre de correctores y glosistas. Por su parte, el manuscrito de Paris es el más completo, después del anterior, solo que tiene ciertas omisiones y, en algunos momentos, determinadas variantes sin importancia. En la edición de Yahuda, cuando aparecen estas variantes, o las presenta en el aparato crítico, junto con las de los demás manuscritos, o, si son muy largas y afectan a párrafos enteros, ofrece los dos textos, el de Paris y el de Oxford, a

dos columnas. Sin embargo, en la presente traducción sólo he ofrecido la traducción del texto oxoniense, por varias razones: primera, por ser la más completa; segunda, por no ofrecer la de Paris variantes importantes; y tercera, por ser ésta la costumbre en todas las traducciones, desde la de Ibn Tibbon hasta las actuales, incluida la de Chouraqui. De todos modos, en los casos de duda o de diferencias considerables en el contenido y en los textos, he tenido en cuenta las variaciones entre los manuscritos de Oxford y Paris, indicándolas en notas a pie de página.

Aparte de todo lo dicho, también he tenido presente en esta traducción, la versión hebrea de Ibn Tibbon, concretamente la publicada por Moses Hyamson. Esta traducción hebrea, hecha alrededor de 1160, tiene la ventaja de que se ajusta mucho más al original árabe (tanto en lo tocante a lengua como a contenido) que la segunda que se llevó a cabo por Yosef Kimḥi pocos años después. Además, Ibn Tibbon tenía un total dominio sobre el árabe y el hebreo y conocía a la perfección la filosofía y la teología islámica y judía. En este sentido, la versión hebrea de Ibn Tibbon, me ha ayudado frecuentemente a interpretar mejor el propio texto árabe. Sin embargo, tiene la desventaja el texto de Ibn Tibbon de que, en ocasiones, omite frases e incluso notables partes del original. Estas ausencias las he indicado mediante la inclusión entre asteriscos de aquellos fragmentos que se encuentran en el original árabe pero que Ibn Tibbon los ha omitido.

La traducción se ha hecho lo más literal posible, lo cual puede ir en detrimento de la fluidez del castellano al uso hoy día. Sin embargo, puesto que el propio Ibn Paqūda deseaba que su libro fuera inteligible por todos y que su lenguaje fuera el más sencillo, directo y asequible posible (cosa que realmente logra por el estilo que emplea), he tenido que forzar a veces la versión, introduciendo cláusulas que la aclarasen, transformando la estructura de la frase o modificando un tanto la linealidad del árabe. En otras palabras: se ha respetado al máximo lo que Ibn Paqūda dice, en todos sus detalles, matices y pormenores, conservando el espíritu de sencillez, expresión directa y sencilla que él mismo se propone.

Para mayor fidelidad al texto, he puesto siempre entre corchetes, primero, aquellas palabras, frases, cláusulas que no están en el texto árabe o hebreo de Ibn Paqūda; segundo, la explicitación de las citas bíblicas, talmúdicas y mišnáicas. Ibn Paqūda se limita a citar en hebreo las frases de la Sagrada Escritura o de la Tradición que vienen al caso, pero sin decir de dónde ha sacado dichos textos, o dónde se pueden localizar.

En la traducción de las citas bíblicas, me he atenido en general a la versión castellana de la Nueva Biblia Española hecha bajo la dirección de Luis Alonso Schökel[87] y de la de Francisco Cantera[88]. En algunas ocasiones me he tenido que apartar de estas traducciones y dar la mía propia, por considerar que la que presento se adecua más al contexto en que se halla la cita. A veces, como se podrá observar, Ibn Paqūda sigue la costumbre de muchos judíos medievales de citar, bien por el contenido de la cita bien por alguna palabra que se encuentre en ella y que está en consonancia con lo que va tratando. Es la razón de estas modificaciones, tratando entonces de armonizar el texto y la terminología árabes de Ibn Paqūda con el hebreo de los textos bíblicos manejados por él.

Respecto a los mismos textos bíblicos, en muchas ocasiones, Ibn Paqūda o bien se limita a iniciar el texto citado, dando por supuesto que el resto lo conocen los lectores, o bien da por sabido el contexto de la cita, o los personajes o historia a que alude. En tales casos, he añadido el resto de la cita, en la medida que podía ayudar a entender el texto al lector no acostumbrado a esta literatura. Tales añadidos los he encerrado también entre corchetes para diferenciar claramente lo que viene en el texto original hebreo de Ibn Paqūda y lo que ha sido aditamento mío. En cuanto a la localización de las citas de la Mišnâh y del Talmud me he limitado a poner el nombre correspondiente de los libros (siempre entre corchetes, por no estar explicitada la cita en el texto de Ibn Paqūda).

En notas a pie de página he llevado a cabo tres tipos de explicaciones. En primer lugar, las que aclaran historias, hechos, nombres, costumbres, ideas que al lector medio occidental tal vez no les sean familiares. En este apartado entran también ciertas localizaciones de citas o ideas que no especifica Ibn Paqūda y que no pertenecen a las anteriormente dichas de la Biblia o Talmud. En segundo lugar, las que dan cuenta de algunos términos árabes empleados y que he considerado los más importantes. Por fin, en tercer término, he hecho todo tipo de aclaraciones sobre los originales árabes y hebreos que pudieran ayudar a ilustrar al lector.

---

[87] *Nueva Biblia Española,* Ediciones Cristiandad, Madrid, 1975.

[88] *Sagrada Biblia, Versión crítica sobre los textos hebreo y griego,* por Francisco Cantera Burgos, B.A.C., Madrid, 1977.